Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 4. Heft.

XXI.

Friedrich Rosens Darstellung der persischen Mystik

in dem Vorwort zu der Neuausgabe von Georg Rosens Mesnevi des Scheich Mevlana Dschelal ed din Rumi.

Von

Ludwig Stein.

Die Mystik ist die Alchimie der Religion. Wie die Alchimie nach der Formel suchte, um Gold zu bereiten, so suchte zu gleicher Zeit die Menschheit des Mittelalters nach einer einfachen Formel, einer sicheren Methode zur Erlangung des Seelenheils. Bei beiden handelte es sich darum, hinter den Schleier des Geheimnisses zu kommen, der das ersehnte Ziel verbarg. Die Alchimisten haben kein Gold bereitet, aber ihr Suchen ist doch nicht vergeblich gewesen. Es hat zu einer exakten Beobachtung der Naturkräfte und damit zu den wichtigsten Entdeckungen und Erfindungen und schließlich zur Begründung derjenigen Wissenschaft geführt, welche vielleicht von allen noch am ehesten dazu berufen ist, einen tiefen Blick in das Wesen der Dinge außer uns, ja vielleicht in die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen des Lebens selbst zu tun. Anders die Mystik: Ihre Ziele waren nicht greifbare. Ob sie erreicht waren oder nicht, das entschied nicht ein objektiver Befund, sondern lediglich der subjektive Seelenzustand des Suchenden. Wer in religiöse Verzückung gerät, der hat die Vereinigung mit Gott erlangt. Sein Glaube hat ihm geholfen. Der Weg war sein Ziel. Subjektiv Erlebtes ist für das Subjekt Wahrheit. Einen Beweis dafür ist man niemandem schuldig. Nur wenn man andere an dem

selbst Erlebten teilnehmen lassen will, dann muß man eine Methode, einen Weg haben, auf dem die anderen zu demselben Ziele gelangen können. Das Bedürfnis einzelner Erleuchteter, die selbstempfundenen Heilswohltaten den Mitmenschen zugänglich zu machen, hat im Christentum zur Entstehung der Sekten, im Muhammedanismus zur Begründung zahlloser „Richtungen“ und schließlich zur Stiftung der verschiedenen Derwischorden geführt. Und diese haben sich wieder, je nach der Auffassung der einzelnen Pīre oder geistlichen Führer, die ihrer Methode (tarīqät) Geltung zu verschaffen wußten, weiter verzweigt und verästelt. In Persien haben aber alle diese Richtungen, die unter dem Namen Sufismus zusammengefaßt werden, dabei doch etwas Gemeinsames. Sie haben die Form der Dichtung angenommen und erfüllten vom zehnten Jahrhundert an immer mehr die ganze poetische Literatur, so sehr, daß man wohl ohne Übertreibung sagen kann, daß nunmehr jeder Dichter Mystiker war und fast jedes Dichterwerk mehr oder minder mystisch gefärbt erscheint oder gedeutet werden kann.

In dieser Literatur nun hat der Sufismus der Welt einen kostbaren und unerschöpflichen Schatz von Kunstwerken ersten Ranges beschert. Auf dem Boden keines anderen Landes hat die Mystik so schöne und reiche Blüten gezeitigt, wie auf dem Persiens. Aus ihm hat seit Goethe die deutsche Literatur in reichem Maße geschöpft und sich um neue Gedanken und Kunstformen bereichert, so mangelhaft und oft irreleitend zuerst die Übersetzungen von persischen Dichterwerken, so unvollkommen anfangs unsere Kenntnisse der orientalischen Philosophie auch waren. Selten hat, wie dies bei Rückert der Fall war, einem Dichter auch eine gründliche wissenschaftlich-orientalische Sprach- und Sachkenntnis zur Verfügung gestanden. Vielfach hat dichterische Begabung sich über die Tiefe der Gedankenwelt hinweggesetzt und uns mit geschickter Benutzung orientalischer Formen und Ausdrucksweisen nur die Schale gegeben, nicht den Kern erschlossen. Und andererseits ist es auch unter den wirklichen Gelehrten nur wenigen gegeben — und wenige haben auch das Bedürfnis dazu empfunden —, das Schöne in den ihnen zugänglichen Literaturen in gemeinverständlicher und künstlerischer Form wiederzugeben.

In dem hier angezeigten Werke hatte sich Georg Rosen diese Aufgabe gestellt. Er wollte „das größte und bedeutendste

Erzeugnis der persischen Mystik, ein Werk, das fast dem Koran gleich geachtet, noch heute, nach siebenhundert Jahren, die Gedankenwelt des Islam vom Adriatischen Meer bis zum Bengalischen Meerbusen, von Turkistan bis Jemen mehr oder minder beherrscht, bei möglichster Wiedergabe der dichterischen Form der gebildeten deutschen Leserwelt zugänglich und verständlich machen."

Georg Rosens Mesnevi-Übersetzung, die aus dem Jahre 1849 stammt, erscheint nun in neuer Auflage in Georg Müllers Verlag als erster Band der Sammlung orientalisch-klassischer Übersetzungen. Sein Sohn, Friedrich Rosen, der schon als Verdeutscher der „Sinnsprüche Omars des Zeltmachers" bekannt ist, hat nun zu diesem Buche eine bemerkenswerte Einführung geschrieben, der auch die obigen Worte entnommen sind. Was er in dieser Einleitung sagt, ist zumeist ein Niederschlag dessen, was er in frühen Wanderjahren im Orient durch Vertiefung in die Werke Dschelāl ed dīns und anderer ähnlicher Dichter und nicht minder durch langjährigen Verkehr mit vielen dem großen Mystiker verwandten Seelen gewonnen hatte. Insbesondere verdankt er, wie er mitteilt, dem Derwischorden, der Sefī Alī Schāhī in Teheran, und vielen Personen in hervorragender Stellung die weitgehendste Förderung und Belehrung. In den Kreisen der Gebildeten herrschte vor 15 Jahren in Persien der Sufismus vor, und mit Stolz nahmen gerade die Höchstgestellten das Derwischtum für sich in Anspruch.

„Das Sufitum liegt nicht im wollnen Rocke; kleide
Dich wie du willst, es gibt auch Derwische in Seide." [1]

„Dank den vielfachen Anregungen und Aufschlüssen", so führt Friedrich Rosen fort, „die ich bei meinem langjährigen Aufenthalte in Persien im Kreise dieser Männer gewonnen hatte, konnten mir die an sich oft abstrusen Ideen der Philosophie des Orients zur lebendigen Wirklichkeit werden, und so darf ich hoffen, daß der Leser aus dieser Skizze doch einen gewissen Einblick in die eigenartige Ideenwelt unseres Mystikers gewinnen wird, wie er ihn vielleicht aus der bloßen Bücherweisheit allein nicht hätte schöpfen können."

---

[1]) Dieser Vers Dschelāl ed dīns spielt darauf an, daß die Sufi ihren Namen von dem arabischen Wort suf, Wolle, herleiteten, weil das Wollkleid, das „härene Gewand", das eigentliche Kleid der Derwische ist

„Des Schreibrohrs schwarzer Spur folgt der Gelehrte,
Der Sufi folgt allein des Meisters Fährte.“

Friedrich Rosen führt den Leser „auf des Meisters Fährte zu seinem Verständnis, und gibt, soweit wie möglich, in seine eigenen Worten ein Bild von der Weltanschauung, die seine Philosophie als Grundlage dient.

Die Einleitung Friedrich Rosens in das Übersetzungswerk seine Vaters ist für die philosophisch interessierten Kreise von um s größerem Belang, als die Grundlinien der neuplatonischen, neu pythagoreischen und alexandrinischen Philosophie sich hier in sufisch islamischem Gewande präsentieren. Auf dieses große, für die Ge schichte der Philosophie bedeutsame Werk hinzuweisen, ist de Zweck dieser einführenden Zeilen.

Das Werk erscheint als erster Band der von Geor Müller's Verlag veranstalteten Sammlung der Meisterwerk Orientalischer Literatur in deutschen Originalüber setzungen, herausgegeben von Dr. Hermann von Staden.

XXII.

Platos Stellung zu Erziehungsfragen.

Von

Dr. **Jegel**, Studienlehrer.

Vor einigen Jahren veröffentlichte nach langen Vorstudien der Münchner Hochschulprofessor Geheimrat Dr. Rob. v. Pöhlmann seine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Das feinempfundene Buch, das als ein bahnbrechendes mannigfache Aufnahme fand, behandelt Ideen und Vorschläge, welche im Altertum zur Lösung der sozialen Frage entstanden, und gibt u. a. auch eine eingehende, scharfsinnige Analyse von Platos Republik und Gesetzen. Indem mein hochverehrter Lehrer, dem ich in dankbarer Verehrung zu seinem 60. Geburtstage diesen Essay widme, logisch den Aufbau der platonischen Systeme entwickelt, bespricht er auch Platos Stellung zur Jugenderziehung. Da manche Gedanken des großen Griechen im Hinblick auf Gegenwartsströmungen und Zukunftspläne interessant erscheinen, möchte ich die einzelnen Gedankenreihen, die Pöhlmann seinem Endziel entsprechend mitunter nur andeutet, weiter ausführen und Platos Worte in freier Übertragung mit verbindendem Text vorlegen. Ich habe mit teilweiser Benützung vorhandener Übersetzungen, die allerdings nicht immer moderner Textkritik standhalten, hauptsächlich nach der Didotausgabe etwas Neues zu geben versucht.

Der Standpunkt Platos ist in seinen beiden einschlägigen Hauptwerken, 'Staat' und 'Gesetze', ein wesentlich anderer; infolgedessen müssen die in ihnen enthaltenen Anschauungen gesondert betrachtet werden. (Stellen aus andern Schriften Platos habe ich um der Einheitlichkeit der Komposition willen mit Absicht nur als gelegentliche Parallelen beigezogen.)

Der *Vernunftstaat* Platos wird gegründet, 'nicht in de Absicht, daß eine Klasse vor allen *glücklich* sei, sondern möglichs die Gesamtheit, *der ganze Staat*'.

'Da der Mensch, nur wenn er von Kindheit an richtig erzoge wird, zu einem wohlanständigen wird' (Plato, Staat 401 d und 558 a/b widmet Plato den Erziehungsfragen große Aufmerksamkeit. De Guterzogene hat auch einen Blick 'für das mangelhaft Gebliebe und unschön Ausgeführte oder von der Natur unschön Gebildet (l. l. 401 e); 'denn gute Erziehung und Ausbildung schafft, wenn s bewahrt wird, tüchtige Geister (l. l. 424 a) und ist Erhalter der Tugen während des ganzen Lebens' (l. l. 549 b).

Über die *Tätigkeit des Jugendbildners* urtei Plato ähnlich wie moderne Psychologen: 'Sie erscheint ihm d Fähigkeit eine Schwenkung herbeizuführen, auf welche Weise jeman möglichst leicht und wirksam herumgedreht wird [von dem Dunkeln - d. h. von der minderwertigen Erkenntnis der Wahrheit — zu Licht — d. h. zur vollen Erkenntnis der Wahrheit]; nicht ab die Kunst dem Menschen das Sehen [d. h. das Erkennen] selbst ei zupflanzen' (l. l. 518 d).

Plato stellt also den zweifellos richtigen Satz auf, daß der Lehr keine Kräfte in den Schüler hineinzaubern, sondern nur mit Benützu der natürlichen Anlagen bei Ausbildung des Geistes 'behilflic sein kann.

Neben der bewußten aktiven und direkten Erziehung durch d vom Staat zum Amt berufenen Personen tritt die durch das *Beispi* *der Umwelt*, z. B. in negativer Richtung Einflüsterungen g wissenloser Dienstboten (l. l. 549 e). 'Durch mangelhafte Erziehu wie durch schlechten Umgang muß das Bessere der Übermacht d Schlechteren erliegen' (l. l. 431 a). Infolgedessen muß man 'wie d Landmann das wilde Unkraut nicht aufkommen lassen, sondern d Nutzbare pflegen und veredeln' (l. l. 589 b).

Nachdem wir die allgemeinen Grundgedanken der Pädagog im Vernunftstaat kennen gelernt haben, wollen wir uns den *Einze* *fragen* zuwenden.

Auch Plato erkennt die Wichtigkeit der *vorgeburtlich* *Erziehung*; denn er sagt: 'tüchtige Geister sind, wenn sie e derartige [gute] Erziehung erlangt haben, noch besser [d. h. tauglich als früher sowohl zu anderm als inbesondere zum Zeugen, wie m

uch bei andern Lebewesen beobachten kann' (l. l. 424 a). Deshalb ucht der Staat auf das Werden neuer Menschen Einfluß auszuüben, ind zwar auf zweierlei Weise: Er setzt für die Zeugung ein ;ewisses Alter fest, bei den Frauen 20—40, bei den Männern 30—55 Jahre; 'denn diese Jahre sind der Höhepunkt der körperlichen und ;eistigen Entwicklung' (l. l. 460 e). Vor allem aber führt Plato eine — llerdings eingeschränkte — Frauengemeinschaft ein. 'Denjenigen, velche unter den jungen Männern im Krieg oder in anderer Hinicht sich auszeichnen, muß als Vorzug und Belohnung eine reichichere Möglichkeit mit Frauen zu verkehren gegeben werden, damit ugleich eine Gelegenheit, aus der die meisten Söhne von jenen entstehen, vorhanden ist' (l. l. 460 a u. b., cf. auch l. l. 459e, 460a, 389b). Wenn daher ein älterer oder jüngerer für den Staat zeugt, so berachten wir seine Tat für ein sündhaftes und ungerechtes Verbrechen, veil er in dem Staat ein Kind pflanzt, das — wenn es verborgen bleibt — icht unter Opfern und Gelübden entsteht, welche bei den einzelnen Vermählungen Priester und Priesterinnen und die gesamten Bürger un, indem sie bitten, daß aus den tüchtigen Eltern noch bessere Kinder ... erwachsen, sondern jenes Kind ist eine Frucht der Finsternis und unheilvollen Willkür' (l. l. 461 a, cf. auch l. l. 407 e). chroff und in vollem Bewußtsein der Konsequenzen wird also das Gesetz der Zuchtwahl und wie bei Malthus, die Verantvortlichkeit der Eltern für die Nachkommenschaft etont. Auch das persönlichste aller Menschenrechte wird dem einen großen Ziel, körperlich und geistig tüchtige Bürger zu gewinnen, intergeordnet. Durch die Einschränkungen will Plato einen unverhältnismäßigen Geburtenüberschuß beseitigen — 'man soll nicht iber das gebührende Maß zeugen aus Furcht vor Armut oder Krieg' l. l. 372 b) —; denn eine besitzlose Masse bedeutet eine Gefahr für en Bestand des Staates oder veranlaßt kriegerische Vorstöße um and für die Enterbten zu gewinnen. (Wieweit ist von der Erkenntnis, laß Bestimmungen gegen uneingeschränkte, planlose Zeugung für die Zukunft des Vaterlandes sehr wünschenswert sind, der moderne Staat entfernt! Er kümmert sich allenfalls um die Existenzmittel ler Ehegatten, aber nicht um die seelischen und körperlichen Eigenchaften der künftigen Eltern.)

Das neugeborene Kind will Plato in öffentlichen Pflegeanstalten untergebracht wissen. „Diejenigen Behörden, welche

für diese Aufgabe bestimmt sind, Männer oder Frauen oder beide müssen die neugeborenen Kinder aufnehmen [zum Zeichen, daß si dieselben als daseinsberechtigte Glieder des Staates anerkennen]; . . nachdem die Beamten also die Kinder von tüchtigen [Eltern] i Empfang genommen haben, werden sie dieselben in das Haus z den [bestimmten] Ammen, welche in einem bestimmten Stadtte gesondert wohnen, tragen. Die Kinder von schlechteren [geringeren Eltern aber oder wenn von andern eines verkrüppelt [gebrechlich geboren wird, lassen sie insgeheim und verborgen, wie sich geziem verschwinden. So wird es ein reines [tüchtiges] Geschlecht von Wächter geben. . . .Außerdem lassen die Beamten die Mütter, wenn sie Milch überfluß haben, zum Säuglingshaus führen und verhüten auf al Weise, daß eine Mutter ihr eigenes Kind erkennt und sind sehr be dacht, daß jene, wenn sie selbst weniger zum Stillen geeignet sin den andern Milchreichen dienen. Auch werden die Beamten dafü sorgen, daß diese selbst eine bestimmte Zeit Milch geben könne (l. l. 460 b ff.). Diese „Aufzucht" aller Säuglinge in Krippen soll al einerseits jedem Neugeborenen die ihm von der Natur zugedach Mutterbrust gewährleisten, anderseits verhüten, daß Elte und Kinder, sich gegenseitig kennend, Familienrücksichten de Staatsinteresse, d. h. dem Glücke aller voranstellen. Um dem Nepoti mus zu entgehen, setzt Plato anstelle der häuslichen die öffentlich gemeinsame Erziehung auch für das spätere Kindes- und Jünglings alter mit all den Gefahren der Schablonisierung und Verflachun (l. l. 543 a, cf. auch Staatsmann 308 c). Ihn mag auch der Gedank geleitet haben, daß das Elternsein nicht von vornherein die nötige Fähigkeiten zum Erziehen bedingt (Rep. 541 a). Aber nicht nur d Säuglinge nimmt sich Plato liebevoll an, sondern auch die Ze des erwachenden Lebens sucht er gegen Unvernunft d Umgebung zu schützen. 'Nicht sollen die Mütter [d. h. wohl — na dem oben Entwickelten — die Pflegemütter], jenen [Dichtern] Glaub schenkend, die Knaben schrecken, indem sie ungebührlich erzähle daß gewisse Gottheiten bei Nacht in vielfach verschiedener u fremdartiger Gestalt herumirren, damit sie [die Mütter] nicht zuglei gegen die Götter Übles reden und die Kinder furchtsam mache (l. l. 381 e).

Um den Charakter der Kinder zu erkennen, unt wirft sie Plato mannigfachen Proben: 'Man muß ... einen We

ampf für sie veranstalten und darauf achten ..., ob sie furchtsam ind, ob .. einer ein guter Wächter seiner selbst ist und .. sich in llen Lagen tauglich und harmonisch zeigt, als ein solcher, wie er sich ınd dem Staate am meisten nützt' (l. l. 413 c—e, cf. auch Staatsnann 308 c). Diesen Prüfungen werden alle ohne Rücksicht auf Abtammung unterworfen. 'Die Beamten heißt nun die Gottheit' [die Plato hereinzieht, um seinen Vorschriften größeres Gewicht und unbedingten Gehorsam zu sichern], 'zuvörderst und am meisten auf ichts mehr treue Sorge und Aufsicht verwenden als auf ihre Kinder, was vor allem ihrem Geiste beigemischt ist. Und wenn einer von hnen als ein kupferner oder eiserner [d. h. minderwertiger] geboren wird, so sollen sie sich seiner unter keinen Umständen erbarmen, sondern ihm die seiner Natur entsprechende Stellung zuteilen und zu den Handwerkern oder Bauern hinabstoßen (!), wie anderseits wenn einer von jenen [den Bauern oder Handwerkern] als ein goldener oder silberner [d. h. vollwertiger] erzeugt wird, so sollen sie ihn in eine höhere Stellung, zum Wächter oder Krieger, emporheben' (Staat 415 b/c, cf. 495 d). Dem künftigen Wächter [Beamten] muß 'Gedächtnis, leichte Auffassungsgabe, Edelmut, Neigung und Verwandtschaft zur Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit (= Mäßigkeit?) angeboren sein (l. l. 481 a).

Plato will nur Begabung und Neigung, nicht Abstammung und Elterneitelkeit für die Lebensstellung entscheidend sein lassen, auch aus dem Grunde, damit 'die Talente aus dem Volke nicht in Haß und Neid gefährliche Wühler und Umstürzler werden, sondern die höheren Klassen verstärken' (Pöhlmann, l. l. I, 438). 'Jeder soll der einen Beschäftigung, zu der er von der Natur tauglich ist, zugeführt werden, damit jeder seinen bestimmten Beruf ausübt und nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit wird, und der ganze Staat auf diese Weise eine Einheit, nicht eine Vielheit wird' (Staat 423 d; 470 a/b). — Dem Ziel der Erziehung einheitliche Menschen zu schaffen, sollen auch die jugendlichen Spiele dienen. 'Müssen nicht sofort von den ersten Jahren ab unsere Knaben mehr an gesetzmäßiges Spiel gewöhnt werden, weil sie, wenn sie nichtgesetzmäßiges Spiel betreiben und selbst so [d. h. zügellos] beschaffen sind, niemals brave und tüchtige Männer werden können' (l. l. 424 e). Nach Platos Anschauung also geht die Gesetzmäßigkeit den kleinen Kindern so in Fleisch und Blut

über, daß sie schließlich ganz von selbst, auch wenn sie erwachse sind, gesetzmäßig handeln und es keiner Bestimmung für Äußerlich keiten bedarf (cf. auch l. l. 559 a!). Manches, was Gegenwart disziplinarsatzungen ängstlich festhalten, erklärt Plato aus diese Ideenkreis heraus für 'einfältig', z. B. Haarschneiden, Gewandun Beschuhung, das ganze Äußere des Körpers und was sonst noch vo der Art ist' (l. l. 425 b). Die innerliche Unterwerfun unter das Gesetz verlangt Plato auch von der Jugend; den 'das, was nur durch Wort und Schrift befohlen wird, wird weder g schehen noch Bestand haben' (l. l. 425 b).

Da Gesetzmäßigkeit und Harmonie für Plato nahe verwan sind, so erstrebt er auch eine harmonische Durchbildun von Seele und Leib (l. l. 410 b ff. und 591 b); 'denn nur di welche nicht innerlich zerrissen und richtig gemischt sind, könn sich selbst und andern Menschen brauchbare Führer und Leiter sei (l. l. 412 a, 413 e). Plato will 'dem Knaben nicht eher die Selbs bestimmung zulassen, bis wir ihn in eine [gute] Verfassung [sein selbst] eingeführt haben und in jedem einzelnen nach Ausbildung d Edelsten in ihm — entsprechend dem Vorbild des Edelsten in u selbst — einen Wächter und Gebieter an Stelle unserer Aufsic geschaffen haben; dann erst werden wir den Knaben als frei [d. selbständig] entlassen' (l. l. 590 e bis 591 a). —

Als ein feiner Seelenkenner erkennt Plato, daß eine harmonisc Ausbildung des Geistes, welcher er die Erziehung d Willens gegenüberstellt (l. l. 423 e), nur möglich ist, wenn die Mitt durch welche sie erfolgt, selbst ein Kosmos, d. h. Einheit, sind. Infol dessen antwortet Plato auf die Frage: 'Was ist also Bildung 'Ist schwerlich eine bessere aufzufinden als jene, welche seit lange erfunden wurde. Diese aber ist die Gymnastik für den Körper u die Musik für die Seele' (l. l. 376 e). 'Die Turnkunst soll vor Ve weichlichung, die Musik vor allzu großer Heftigkeit und Roh schützen; .. auch erzeugt sie eine wohlanständige Gesinnung' (l. l. 410 'Ist nicht deshalb die Erziehung durch die Musik die wirksams weil der Takt und die Harmonie am meisten in das Innere der Se eindringen und sie am stärksten ergreifen, indem sie Sittlichk [= Zucht?] beibringen und ihn [den Menschen] wohlanständig mach wenn er recht erzogen ist?' (l. l. 401 d). —

Zu der 'von Jugend auf das ganze Leben lang sorgfältig zu pflege

den' Turnkunst, 'der Lehrmeisterin in Zu- und Abnahme' des Körpers (l. l. 521 e), und zu der sog. Musenkunde, welche in eine sprachliche und musikalische zerfällt (l. l. 376/8), treten die mathematischen Disziplinen (l. l. 522 c u. d). Ihren Wert charakterisiert Plato folgendermaßen: 'Die Rechenmeister von Natur werden sozusagen für alle Wissenschaften geschickt, und wenn diejenigen, welche von langsamer Auffassung sind, auf diese Weise unterrichtet und geschult werden, so machen sie, im Falle sie keinen andern Segen erlangen, wenigstens den Fortschritt, daß sie scharfsinniger als zuvor werden' (l. l. 526 b).

Die große Masse schätzte wohl auch im Altertum die Lehrfächer nach ihrem unmittelbaren Nutzen für das praktische Leben ein; denn Plato betont einerseits immer wieder, 'daß ihm alle Einzelkenntnisse nur Übungsmittel für den Verstand seien' (l. l. 530 c u. d), 'nur Vorbereitungswissenschaften und Wege zu dem einen Ziel, die Menschen für die Kenntnis der höchsten Dinge geeignet zu machen' (l. l. 525, 527, 529). Anderseits läßt er einmal den Sokrates dem Glaukon erwidern, als dieser von der 'Verwendbarkeit der Sternkunde für Ackerbau, Schiffahrt, Kriegskunst' spricht: 'du scheinst Angst vor dem Volke zu haben, es möchte glauben, du schlügest nutzlose Wissenschaften vor' (l. l. 527 d).

Dieselbe Ausbildung wie dem männlichen Geschlecht soll auch dem weiblichen zu teil werden, da es zu denselben Aufgaben wie das männliche — nach Maßgabe seiner Kräfte — herangezogen werden soll (l. l. 451 e, 453 a/b, 540 c).

Hinsichtlich der Methode des Unterrichtes gibt Plato eine ebenso kurze als selbstverständliche und richtige Anweisung. 'Die Jünglinge und Knaben müssen eine dem jugendlichen Alter angemessene Unterweisung und geistige Ausbildung bekommen, und auch dem Körper, während sie heranwachsen und mannbar werden, sorgfältige Aufmerksamkeit schenken' (l. l. 498 a u. b).

Den Gedanken des 'allmählichen, zunächst planlosen' Unterrichtes (l. l. 537a), 'der liebevoll auf die Eigenart des Schülers eingeht', führt Plato an anderer Stelle weiter aus und berührt sich dabei mit Ideen, wie sie z. B. in der Gegenwart Oskar Jäger (Lehrkunst und Lehrhandwerk), der Münchner Stadtschulrat Kerschensteiner, Wilh. Münch (Geist des Lehramts, Gedanken über Fürstenerziehung), Herm. Weimer (Der Weg zum Herzen des Schülers) laut werden

lassen. 'Man muß bei dem Lernen jene Methode anwenden, wodurch die Knaben zum Lernen am wenigsten gezwungen zu werden scheinen (!), ... weil es sich nicht ziemt, daß ein freier Mensch etwas in Sklavendiensten [= mit Zwang] lernt; denn die widerwillig übernommenen körperlichen Anstrengungen machen den Leib zwar um nichts schlechter, in dem Geist aber bleibt nichts, was man gezwungen lernt, dauernd haften.... Deshalb erziehe die Knaben beim Lernen nicht mit Gewaltmaßregeln, sondern spielend, damit du besser erkennen kannst, wofür ein jeder natürliche Begabung besitzt'. — Wer allerdings die Absage an den Stock und andere Zwangsmittel so auffaßte, als spräche Plato gegen die unbedingte Unterwerfung unter die Lehrerautorität, der irrt; denn ganz abgesehen von der stets wiederkehrenden Betonung des Gesetz(es)gehorsames tadelt Plato auch einmal zeitgenössische Freiheitserscheinungen im Verhältnis von Lehrer und Schüler. 'Der Lehrer fürchtet die Schüler und schmeichelt ihnen und die Schüler verachten die Lehrer und Hofmeister' (l. l. 563a).

Den systematischen Unterricht will Plato erst nach der turnerischen Ausbildung zu Beginn der 20er Jahre anfangen lassen; denn der griechische Philosoph geht von der Anschauung aus, 'daß bei starker körperlicher Inanspruchnahme der Geist müde sei und daß nur das Lernen Wurzel fasse, bei dem ein Überblick über die gegenseitige Verwandtschaft der wissenschaftlichen Unterrichtsfächer und von der Natur des Seins gegeben werde' (l. l. 537 b u. c). Plato weist also die methodische Beschäftigung mit den Wissenschaften, die einen gereifteren Geist verlangen, ungefähr denselben Jahren zu, in denen unsere Studenten in höheren Semestern zu stehen pflegen, und würde eine Verbindung des Einjährigendienstes und Studiums als unmöglich verwerfen.

Mit einer uns rücksichtslos und freiheitsfeindlich anmutenden Konsequenz werden die Bildungsmittel für ihren erzieherischen Beruf zurechtgestutzt und gezwungen sich eine ganz bestimmte Entwicklung — wenn man dieses Wort überhaupt gebrauchen darf — gefallen zu lassen. Soweit sie 'der Verweichlichung, Unsittlichkeit, Unwahrhaftigkeit, Gottlosigkeit' dienen, werden sie verworfen und unter die Präventivzensur des Staates gestellt (cf. auch Gesetze 801/2). Welche eigenartigen Berührungspunkte Platos mit modernen Sittlichkeitsvereinlern und mit — Goethe, Wilh. Meisters Wander-

jahre II, 8 (Pädagog. Prov.), und doch welcher Kontrast besteht in den Voraussetzungen, in den Beweggründen und noch mehr in dem Maßstab für das Unrechte und Unsittliche zwischen den Titanen und den Epigonen! 'Entweder müssen die Dichter in ihren Werken uns das Abbild der guten Sitten vorstellen und nahebringen oder sie dürfen überhaupt nicht dichten, ... und auch den übrigen Künstlern muß man Zügel anlegen und sie verhindern, daß sie jenes Schlechtbeschaffene, Ungenügsame, Unedle, Unziemliche in ihren Abbildern der Lebewesen, in den Gebäuden oder in einem andern Werk darstellen oder wenn sie dieses [die Wiedergabe des sittlich Tadellosen] nicht leisten können, so darf ihnen nicht erlaubt werden, bei uns tätig zu sein, damit nicht die Wächter [= Beamten], welche durch den Anblick schlechter Vorbilder erzogen werden, gleichsam wie durch ein schlechtes Gras, indem sie große Mengen täglich allmählich abpflücken ..., ein großes Übel unbewußt (!) in ihren Geist aufnehmen, sondern man muß solche Künstler aufsuchen, welche nach ihrer Anlage die Natur des Schönen und Geziemenden aufspüren können' (Staat 401 b). Ein Zwiespalt, der unsere Welt durchzieht, ist also im 'besten Staat' unmöglich: Für Jugend und Erwachsene gibt es keine doppelte Moral. Das, was die Jugend nicht sehen und hören darf, ist auch für die Erwachsenen unschicklich. Um ein reines Geschlecht zu erziehen, wünscht Plato, 'daß die Jünglinge, gleichsam an einem gesunden Ort wohnend, aus der ganzen Umwelt, von welcher Seite auch immer ein Lichtstrahl von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, Nutzen ziehen und ein Luftzug, der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt, sie schon von Kindheit an unbemerkt (!) zur Freundschaft und Übereinstimmung mit dem Schönen veranlaßt' (l. l. 401 c).

Da Plato erkennt, daß jenes große Maß von Selbstverleugnung, das er von den Bürgern seines Idealstaates fordert, nicht ohne starke sittliche Religiosität möglich ist, legt er auch besonderen Nachdruck darauf, 'daß die Kinder von Jugend auf in Meinungen über das Rechte und Ehrenhafte von den Eltern erzogen werden', während er 'die entgegengesetzten, mit Vergnügungen verbundenen Lebensprinzipien ausgeschaltet wissen will' (l. l. 538 e).

Aus diesem Gedankenkreis heraus will er auch verhüten, 'daß die Kinder die ersten besten Märchen von den ersten besten Dichtern hören und in ihren Seelen Vorstellungen aufnehmen, die großenteils denen entgegengesetzt sind, von denen wir glauben, daß

sie [die Kinder] dieselben im späteren Leben festhalten müssen' (l. l. 377 b). 'Um kein schlechtes Vorbild zu geben, darf man vor den zuhörenden Jünglingen auch nicht sagen, daß jemand, wenn er das größte Unrecht begeht, oder seinen unrechthandelnden Vater auf alle Weise züchtigt, nichts Auffälliges, sondern nur das tut, was die ersten und höchsten Götter getan haben' (l. l. 378 b). In Konsequenz dieser Anschauungen spricht sich Plato gegen die 'unwahren Märchen' aus, wie sie Homer und Hesiod von den Göttern erdichtet haben, und will die Jenseitsvorstellungen — göttliches Strafgericht für die Ungerechten, paradiesische Seligkeit für die Gerechten —, schon im Kinde erwecken (l. l. 614 c, 615 c, 618 e): Plato vertritt also gleich dem Christentum den *eudämonistischen Standpunkt*, den Kant mit unerbittlich-grausamer Logik verwirft. —

Entsprechend der wesentlich verschiedenen Grundlage, welche der *Gesetzesstaat* gegenüber dem Idealstaat hat, finden sich auch über die Pädagogik *andere Vorschriften*, die noch mehr ins Detail gehen; denn Plato konstruiert den Idealstaat, ohne die Verwirklichungsmöglichkeit immer im Auge zu behalten, während er sich im Gesetzesstaat mehr auf dem Boden des *Realisierbaren* bewegt.

Auch in den Gesetzen definiert Plato die Worte '*Bildung*' und '*Erziehung*'. — Die kürzeste Begriffsbestimmung lautet: 'Erziehung beruht offenbar darin, die Knaben zu der Einsicht, welche das Gesetz wie die ältesten und erfahrensten Männer übereinstimmend als das wahrhaft Richtige erklärt und gebilligt haben, hinzuführen und zu leiten. ... Der Knabe soll nicht gewöhnt werden im Widerspruch zu dem Gesetz und denen, welche dem Gesetze gehorsam sind, sich zu freuen oder Schmerz zu empfinden, sondern [er soll] über dieselben Gegenstände wie der Greis sich freuen und Schmerz empfinden' (Gesetze 659 d; 788 c). — Die letztere Forderung scheint die Jugend zu verkennen; doch zeigt sich Plato an anderer Stelle als sehr sorgfältiger Beobachter der kindlichen Natur, 'welche das Bedürfnis hat, sich fortwährend zu bewegen und Laute auszustoßen' (l. l. 653 e) und 'welche nicht mit demselben Verstand, den sie später hat, geboren wird' (l. l. 672 a). Auch betont Plato die Notwendigkeit, die Eigenart jedes Kindes zu beachten, wenn er, die lazedämonische Erziehungsweise tadelnd, erklärt: 'Und nicht nimmt jemand [bei den Lazedämoniern] sein eigenes Füllen, das sehr wild und unzufrieden ist

von der Herde weg und übergibt es gesondert dem Bereiter zur Behandlung oder erzieht es selbst, indem er es streichelt, zähmt und alles zur Erziehung Nötige anwendet' (l. l. 666 e).

Im Hinblick auf diese Sachlage dürfen wir die obige auffällige Bemerkung (l. l. 659 d, 788 c) nicht wörtlich, sondern nur als allgemeine Zielangabe für die Erziehung auffassen. Dieses Ziel aber erblickt Plato in der Unterwerfung der natürlichen Neigungen unter die bessere Einsicht. 'Jeder wähnt schon als Knabe fähig zu sein alles zu erkennen, auch glaubt er seine Seele durch Billigen [ihrer Wünsche] hochzuhalten und gestattet ihr [deshalb] bereitwillig alles, was sie will, zu tun; man muß aber sagen, daß er ihr durch solches Verhalten schadet und nicht Gutes erweist, obwohl er ihr nach unserer Meinung den ersten Platz gleich hinter den Göttern einräumen müßte' (l. l. 727 b).

Die zweite Definition des Begriffes 'Erziehung' zeigt die Entstehung der platonischen Meinung. 'Ich behaupte nämlich, daß das erste recht kindliche Empfinden Freude und Schmerz ist, und daß dieses Gefühl zuerst gut und böse in der Seele wird. ... Erziehung nenne ich also die den Kindern zuerst zuteil gewordene Tugend, wenn eben Freude und Schmerz, Freundschaft und Haß auf die richtige Weise in der Seele entsteht, bevor sie [die Kinder] vernünftig geworden sind; wenn sie aber zu Verstand gekommen sind, so werden sie mit der Vernunft übereinstimmen, daß sie an die geziemende Sitte [das Haßenswerte von Anfang an bis zum Ende zu hassen und das Liebenswerte zu lieben] mit Recht gewöhnt wurden, und diese allgemeine Übereinstimmung ist die Tugend' (l. l. 653 a und 659). — Am schärfsten zeigt die 3. Stelle Platos Ansicht von wahrer Erziehung und richtiger Bildung: 'Indem wir die Erziehung einzelner Menschen tadeln und loben, nennen wir den einen unter uns gebildet, den andern ungebildet, obwohl er bisweilen im Kleinhandel, Schiffsreederei oder in andern ähnlichen Dingen ein wohlgebildeter Mann ist. Diejenigen, welche diese Ansicht haben, erklären augenscheinlich jene Bildung für keine Bildung, sondern nur die schon im jugendlichen Alter beginnende Anleitung zur Rechtschaffenheit, weil nur sie [die Anleitung] bewirkt, daß man ein vollkommener Bürger zu werden begehrt und wünscht, und weil sie im Gehorchen und Befehlen mit Recht erfahren macht. Jener Ausdruck [vom Gebildet- und Ungebildetsein] will m. E. die letztere Erziehung allein für wahre Bildung, dagegen die, welche auf Gelderwerb, Körperkräfte oder andere Fertig-

keiten abzielt, für schmutzig, unfrei und überhaupt des Namen Bildung unwürdig erklären. Wir wollen nun nicht mit jenen [Banausen] über den Namen streiten, sondern nach allgemeiner Übereinstimmung das Gesagte festhalten, daß der richtige Erzogene meist [an andern Stellen (cf. Schluß des Aufsatzes!) 'immer'] tüchtig wird; deshalb wollen wir die Erziehung niemals gering schätzen, sondern sie unter die herrlichsten Güter, welche Männern zuteil werden (können), rechnen, und jedermann muß, wenn sie etwa verloren geht, aber wieder hergestellt werden kann, dies [letztere] nach Kräften während des [ganzen] Lebens betreiben' (l. l. 643 a/644 b). Nicht leicht kann das *Streben nach einseitigem Fachwissen* entschiedener *verworfen* und das Verlangen nach allgemeiner Bildung als das allein richtige bezeichnet werden, als mit diesen Worten. (Diese Mahnung tut gerade in unserer Zeit doppelt not, wo weite Kreise in dem Bemühen 'modern' zu sein, 'die Jugend für das praktische Leben vorzubilden', im Schulwesen ein Banausentum, das sich früher oder später rächen muß, befürworten; denn die Herzens- und Willensbildung kommt bei dieser Jagd nach sofort in Geld umzusetzenden Kenntnissen zu kurz.) Die *Überschätzung des Materiellen bekämpft* Plato auch wegen seines prinzipiellen Standpunktes, daß glückliche Zustände des Einzelnen wie des Ganzen in möglichst bescheidenen Verhältnissen mehr gewährleistet sind als im Reichtum. 'Die ins Ungemessene vermehrten Glücksgüter verursachen dem Staate wie dem Einzelnen Feindschaft und Aufruhr. ... Deshalb strebe niemand nach Geld um der Kinder willen, damit er sie bei seinem Tode möglichst reich hinterlasse; ... denn für den Jüngling ist ein Vermögen, frei von Schmeichlern und das Notwendige nicht entbehrend, das allergeeignetste für die Pflege der schönen Künste; denn es paßt zu uns und verschafft uns in der Übereinstimmung [mit uns] ein beschwerdeloses Leben. Wir müssen aber den Kindern viel sittliche Scheu, nicht große Reichtümer vermachen' (l. l. 729 a/b). —

Nachdem wir den allgemeinen Geist, von dem die Erziehung im Gesetzesstaat getragen wird, kennen gelernt haben, wenden wir uns wieder den *einzelnen Vorschriften* zu.

Überzeugt, daß es für den einzelnen und für den Staat nicht gleichgültig ist, wer in der *Ehe* zusammenlebt, will Plato, daß der Staat die Bekanntschaft der Ledigen beider Geschlechter vermittelt

'Im Hinblick auf die eheliche Gemeinschaft muß man die Unkenntnis aufheben, aus welchem Hause und wen jemand freit und an wen man [die Eltern ihre Tochter] verheiratet, und es ist vor allem das anzustreben, daß man in diesen Fragen möglichst auf keine Weise getäuscht wird' (l. l. 771 e). (Wieviel wird in der Gegenwart vor der Eheschließung von beiden Teilen — zusammenphantasiert!). Ähnlich wie heutzutage die Angehörigen der 'Gesellschaft' sich im Tanzsaal oder beim Sport kennenzulernen pflegen, so wünscht Plato öffentliche Spiele, bei denen Jünglinge und Mädchen Reigen aufführen und 'sich gegenseitig entblößt [dekolletiert], soweit vernünftige Scham es zuläßt, sehen können' (l. l. 771 e u. 772 a). 'Wenn jemand, während er schaut und geschaut wird, im Alter von 25 Jahren glaubt, ein Mädchen, das nach seinem Sinne ist und sich zu gemeinsamer Kindererzeugung eignet, gefunden zu haben, so soll er heiraten, und zwar spätestens bei Beginn des 35. Jahres; auf welche Weise aber er zusammenkommen und die Passende suchen muß, soll er zuvor erfahren' (l. l. 772 d/e). 'Verständige Leute sollen den Jungen raten weder die Ehe mit einem armen Mädchen zu fliehen noch vor allem nach der Ehe mit einer reichen zu trachten, sondern wenn alles übrige gleich ist, immer lieber die Verbindung mit einer ärmeren einzugehen; denn dieses wird für den Staat und die künftig verschwägerten Häuser zuträglicher sein; das Gleichmäßige nämlich und Angemessene führt unvergleichlich besser zur Rechtschaffenheit als das Unmäßige. Ferner muß derjenige, welcher sich bewußt ist, allzu wagemutig zu sein und schneller als billig zu Taten fortgerissen zu werden, danach streben der Schwiegersohn sanftmütiger Eltern zu werden; während der mit der entgegengesetzten Natur Begabte gegenteilige Verschwägerungen suchen muß. (!!) Und überhaupt muß man hinsichtlich der Vermählungen den einen Grundsatz aufstellen, jeder müsse diejenige Ehe, welche für den Staat die nützlichste ist, eingehen, aber nicht die, welche für ihn die angenehmste ist' (l. l. 773a und b). Plato lehnt zwar ein förmliches Gesetz ab, daß möglichst ungleichartige Charaktere und auch ungleichartige Vermögensverhältnisse in der Ehe zusammenkommen sollen, will aber das Ziel durch Ermahnung und Überredung erreichen, 'damit nicht durch Verheiratung eines Reichen mit der Tochter eines Reichen oder Mächtigen unverhältnismäßige Ungleichheit des Besitzes für den Staat entsteht; auch könne niemand übersehen, daß der Charakter der Kinder aus denen der

Eltern gemischt sei' (l. l. 773d). — Ohne falsche Prüderie gibt der Gesetzgeber ehrlich zu, daß sich der Staat um die Ehe nur kümmert, damit er in der Zukunft tüchtige Bürger und Bürgerinnen habe. Niemand tappt blindlings in die Ehe, sondern jeder weiß, was er von dem andern Teil zu erwarten hat. (Wie steht es in der Gegenwart? Die Frage stellen heißt den heutigen Gebrauch als äußerlich scheinbar delikater, in Wirklichkeit aber viel peinlicher besonders für das Mädchen zu erkennen. Wieviel Ehen werden unglücklich, weil man sich vorher nicht genügend gekannt, besonders auch das körperliche Moment zu wenig berücksichtigt hat! Wie häufig wird die von Plato verpönte (l. l. 773e) Geldheirat eingegangen!)

Nachdem schon bei der Eheschließung der *Zweck der Heirat*, der Nachwuchs, entschieden betont wird, kann es nicht wundernehmen, wenn der Gesetzgeber in derselben Frage sich auch *an die Ehegatten* wendet. — Da der Staat nie mehr oder weniger als 5040 Landlose enthalten soll, muß die Bevölkerung möglichst gleich bleiben. 'Deshalb müssen mittels öffentlicher lobender oder tadelnder Erwähnungen, mittels Ermahnungen der Jüngeren durch die Greise Zeugungen verhütet oder erhöht werden' (l. l. 740d).

Auch der *vorgeburtlichen Erziehung im engeren Sinne* schenkt Plato seine Aufmerksamkeit, indem er von dem Gedanken ausgeht, 'daß ein großer Kraftzufluß ohne viele und entsprechende Anstrengungen dem Körper tausend Übel veranlasse' (l. l. 789a); er will auch, 'daß sie [die werdenden Mütter] weder viel Vergnügungen noch zügellosen Schmerz empfinden, sondern während jener Zeit [der Schwangerschaft] ein ruhiges, stilles und mildes Leben haben' (l. l. 792e); ferner verordnet er den schwangeren Frauen regelmäßige Spaziergänge (l. l. 789e).

Mit andern Vorschriften Platos, besonders hinsichtlich der *Behandlung von Neugeborenen* werden unsere Kinderärzte kaum immer einverstanden sein. 'Die Kinder sollen, weil die zarten Körper zu bilden sind, 2 Jahre (!) lang in Windeln gewickelt und durch Wärterinnen, bis die Kleinen stehen können, täglich und auch diejenigen, welche stehen können, bis zum Ende des 3. Jahres möglichst viel spazieren getragen (!) werden, damit sie, noch jung, nicht die Glieder verdrehen, wenn sie sich gegen etwas stemmen; denn die Körper werden am schönsten, wenn sie gleich in der Jugend richtig aufwachsen'. Die kleinen Schreihälse, 'welche schwer schlafen

vollen, sollen möglichst den ganzen Tag und die ganze Nacht (!) nter Gesang geschaukelt werden' (l. l. 790c/d u. 788d). — Seine igenartigen Anordnungen erklärt Plato auf noch sonderbarere Weise. Die Schlaflosigkeit der Kinder ist eine Art Furcht..... Wenn nun emand von außen her bei einem derartigen Gebrechen [dem von m Befallenen] eine Erschütterung zufügt, so überwindet die Beregung von außen die innere.... und macht sie [die Kinder] des Schlafes teilhaftig' (l. l. 791a). —

Sehen wir also Plato hinsichtlich der körperlichen Behandlung ler Säuglinge in manchen Schlußfolgerungen aus meist richtigen Voraussetzungen auf Abwegen, so werden wir ihm anderseits freudig ustimmen, wenn er sich gegen Verzärtelung und für eine zielbewußte Erziehung der Säuglinge ausspricht. Durch diese Ausführungen setzt er sich m. E. in einen gewissen Widerspruch zu den oben entwickelten Gedanken vom vielen Warten der Kinder; denn ler Text scheint die andere mögliche Auffassung, daß Plato seine Ausführungen ironisch meine, zu verbieten. 'Verweichlichung bewirkt, daß sie [die Kinder] mißmutig, jähzornig und aufbrausend selbst bei Kleinigkeiten werden, das Gegenteil [Härte] macht sie niedrig denkend, unfrei und menschenscheu' (l. l. 791d). Die Verwöhnung geschieht durch Wärterinnen, 'welche dem weinenden und schreienden Kind alles Mögliche bringen, bis es ruhig ist' (l. l. 792a). Die Kinder sollen aber 'möglichst auf einem mittleren Gemütszustand' gehalten werden; d. h. weder nur Freude noch nur Schmerz haben; 'denn am festesten wurzelt bei allen der Charakter durch Gewöhnung' (l. l. 792d/e). — Derselbe Gedanke [Gewöhnung im jugendlichen Alter] beeinflußt auch die Wahl der kindlichen Spiele, denen Plato sehr große Bedeutung beimißt; denn er behauptet, 'daß Knaben, welche in ihren Spielen gegen früher Änderungen machen, auch notwendig andere Männer werden. Die Neuerungssüchtigen werden aber auch als Männer mit den bestehenden Verhältnissen im Staate unzufrieden sein und ebenso Neuerungen einzuführen versuchen' (l. l. 798c, cf. auch oben!). Durch die herkömmlichen Spiele sollen die Knaben nicht nur Ordnung und Unterwerfung unter das Herkommen lernen, sondern auch für den künftigen Beruf vorbereitet werden. Plato will nämlich, 'daß derjenige, der n einer Beschäftigung künftig ein hervorragender Mann sein soll, diese Tätigkeit schon von Kindheit an betreibe und sich mit Ernst

in die einzelne Verrichtung versenke. Wenn nun z. B. jemand ein guter Landmann oder tüchtiger Architekt sein will, so muß der eine, der Häuserbauer, im Spiel Kinderhäuser errichten, der andere das Land bestellen. Und jeder Erzieher der beiden muß jedem kleine Geräte, Abbilder der wirklichen, anfertigen. Dann müssen die Kinder auch das im voraus lernen, was sie vorher lernen müssen, z. B. der Baumeister messen und das Richtscheit gebrauchen, wie der künftige Soldat im Spielen Reiten lernen oder anderes derartiges tun muß; auch muß man versuchen, schon im Spiel die Vorliebe und die Begeisterung der Knaben darauf zu lenken, was sie notwendig erlangt haben müssen, nachdem sie das Ziel erreicht haben. Die Hauptsache also bei der Ausbildung nenne ich die rechte Anleitung, welche den spielenden Knaben zur möglichst innigen Hinneigung für die Tätigkeit hinführt, in der er, Mann geworden, vollendet sein muß (l. l. 643b/d). Es scheint, als ob Platos Worte Fröbelsch Kindergärten forderten, allerdings mit dem großen Unterschied, daß Fröbel das Nützlichkeitsmoment, den künftigen Beruf nicht in den Vordergrund rückt. — Das kindliche Spiel, welches unter der Aufsicht auch Züchtigungsrecht besitzenden Wärterinnen, wohl den Ahnfrauen unserer Kindergärtnerinnen, geschieht, soll die beiden Geschlechter bis zum 6. Jahre vereinigt sehen (l. l. 794a—c). Nach der Trennung sollen 'die Knaben zu (Fecht)meistern im Bogenschießen, Schleudern und Speerwerfen, sowie zu Reitlehrern gehen, die Mädchen aber, wenn sie sich eignen, wenigstens theoretisch Kenntnisse in dem Gebrauch der Waffen erlangen' (l. l. 794d).

Wie die Mädchen Tanzlehrerinnen haben (l. l. 813b), so sollen sie auch durch öffentliche, allen gemeinsame, vom Staat besoldete Lehrer (l. l. 813e, 764c/d) während der Mädchenzeit alle Waffenspiele und -tänze lernen, als Frauen aber sich Kenntnisse aneignen, 'wie man stürmt, Reih und Glied beobachtet, die Waffe niederlegt und aufnimmt, ...damit sie ihre Kinder und sonst den Staat schützen können, wenn die Mannschaft im Felde steht' (l. l. 813—814a). Die militärische Ausbildung des weiblichen Geschlechtes begründet Plato auch durch den Hinweis, 'daß sogar Vögel selbst gegen die stärksten Tiere für ihre Jungen kämpfen' (l. l. 814b) und 'daß bei andern Völkern, z. B. bei den Sarmaten am Pontus, die Frauen derartige Ausbildung genießen' (l. l. 804e).

Wie Plato nicht will, daß von den zwei Geschlechtern das eine, beinahe die Hälfte der im Staat vorhandenen Kräfte, für die Verteidigung des Vaterlandes vollkommen bedeutungslos ist (l. l. 805a), so empfindet er es auch als Übelstand, daß die beiden Hände nicht wie die beiden Füße gleichmäßig ausgebildet werden, und wünscht Abänderung der herrschenden Sitte (l. l. 793d). 'An den Händen aber sind wir durch den Unverstand der Wärterinnen und Mütter gleichsam hinkend geworden; denn, während die natürliche Beschaffenheit eines jeden Gliedes ungefähr gleich ist, haben wir sie wegen des Herkommens verschieden gemacht, indem wir sie nicht richtig gebrauchten' (l. l. 793d).

Die Zeit des spielenden Unterrichts vermittelt auch einige Zahl- und Maßbegriffe (l. l. 819b/c), z. B. indem die Kinder sich gegenseitig paarweise abzählen, Kränze und Trinkschalen auf verschiedene Art verteilen. 'Diejenigen, welche den Gebrauch der notwendigen Zahlen dem Spiele anpassen, nützen den Lernenden für die Aufstellung, Führung und Leitung des Heeres, sowie für die Verwaltung des Hauswesens und machen überhaupt die Menschen sich selbst nützlicher und aufgeweckter' (l. l. 819c, cf. 747b). Eine derartige Übung im Anwenden von Maßen und Zahlen erklärt Plato für sehr notwendig; denn die Unwissenheit der Griechen in dieser Hinsicht 'sei nicht Menschen, sondern mehr Schweine würdig' (l. l. 819e).

Vom 10. Jahre an beginnt der systematische Unterricht mit allgemeiner Schulpflicht für alle Freien. 'Hinsichtlich der Gymnasien und öffentlichen Schulen erklärten wir bereits, daß sie in der Mitte der Stadt, ebenso die Reitschulen und ausgedehnten Plätze für Bogenschießen und andere Plänkeleien als Lern- und Übungsplätze der Jugend um die Stadt herum [je] dreifach angelegt werden müßten (l. l. 804c). Bei allen diesen Orten sollen fremde Lehrer, welche gegen Bezahlung für jedes Fach angestellt wurden, wohnen und alle Kenntnisse, welche auf Krieg und Musik Bezug haben, den die Schule Besuchenden lehren, und zwar nicht nur demjenigen, welchen der Vater die Schule besuchen lassen will, während er bei andern die Ausbildung unterläßt, sondern jeder Mann und jedes Kind muß — wie man gewöhnlich sagt — nach Möglichkeit (!) erzogen werden, da die Kinder mehr dem Staate als den Eltern gehören' (l. l. 804c). Um die Kinder an das Frühaufstehen zu gewöhnen, weil sie, herangewachsen, als Haus-

herren auch zuerst aufstehen sollen, beginnt die Schule, 'wenn d Morgen graut' (l. l. 808 a/c). Zu ihr begeben sich die Knaben in Be gleitung der Pädagogen, welche das Benehmen d Jungen überwachen sollen (l. l. 808d), 'denn ein Knabe ist von alle Lebewesen am schwersten (!) zu behandeln, wie er nämlich [eine seits] für das vernünftige Denken eine Quelle, die aber noch nic fest gefaßt ist, besitzt, so ist er [anderseits] das hinterlistigste (!! leidenschaftlichste und übermütigste aller Geschöpfe' (l. l. 808d 'Der richtige Zeitpunkt für den Anfang des Ele mentarunterrichtes [Lesen und Schreiben] ist das 10. Jah bei einer Dauer von etwa 3 Jahren, hinsichtlich des Leierspieles da vollendete 13. Jahr, und zwar sollen die Knaben auch bei diese Lehrgegenstand [nur] 3 Jahre verweilen. Gegenüber dieser geset lichen Frist soll weder ein längerer noch ein kürzerer Zeitraum de Vater oder Knaben, dem lernbegierigen oder trägen, erlaubt sei der Ungehorsame aber hat nicht teil an den Knabenehren' (l. l. 80 —810a). 'Im Elementarunterricht muß man sich so lange Mü geben, bis jeder Schreiben und Lesen kann; daß er aber in bezug a Schönheit und Schnelligkeit vollkommen ist, danach soll man keine wegs bei denen, welchen die natürlichen Anlagen in den festgesetzte Jahren nicht zu Hilfe kämen, trachten.' In der Erkenntnis von d verschiedenen Begabung der Kinder will also Plato die Minde befähigten, ihnen zur Qual, über ein geringes Mindestma hinaus nicht mit dem Studium plagen und verwirft — die Seh sucht so mancher Gegenwartsjungen — mit den abgeteilten Jahre kursen auch den ev. Wiederholungszwang. Diese Maßregel versto auch eine Hauptquelle der Schülerselbstmorde, welche fast imm zurückbleibende, von Schule und vor allem Elternhaus vorwär getriebene Knaben begehen.

Wie in der Gegenwart bildet den Unterrichtssto die Lektüre von Schriftstellern. Manche nennt Pla für die Jugend 'gefährlich' und zeigt auch die widerspruchsvo Stellung seiner Zeit gegenüber den Autoren. 'Tausende behaupte daß der richtig gebildete Jüngling mit ihnen [den ernsten und heiter Schriften] zu nähren, ja zu sättigen sei, und zwar dergestalt, d man dieselben in Vorlesungen oftmals hören und viel lernen las sodaß sie [die Knaben] ganze Dichter auswendig kennen. Ande wieder, welche aus den ganzen Werken Hauptstücke ausgewä

nd [sie, sowie] gewisse ungekürzte Erzählungen in ein Ganzes gebracht haben, erklären, daß jemand wenigstens diese Stellen auswendig kennen und dem Gedächtnis anvertrauen müsse, wenn er nter uns ein guter und weiser Mann von großer Erfahrung und vielem Vissen sein wolle' (l. l. 810e/811a). Auch diese Chrestomathien nd Dauphinéausgaben von früheren Schriftstellern befriedigen 'lato nicht, 'weil sie vieles enthalten, dessen Kenntnis der Jugend efährlich ist' (l. l. 811b). Deshalb sollen seine eigenen Reden in en Schulen gelesen werden. Doch wünscht er auch, daß der Unterichtsminister 'ähnliche Stellen, welche er bei der Dichter- oder 'rosaikerlektüre oder in einer ungeschriebenen, nur mündlich voretragenen Rede findet, nicht unbeachtet, sondern aufzeichnen läßt, nd zwar soll er sogar die Lehrer zwingen, diese schriftstellerischen rzeugnisse zu lehren und vorzutragen; welchem Lehrer aber diese Verke nicht behagen, dessen Dienste soll er nicht in Anspruch nehmen, och demjenigen, welcher seiner Empfehlung beistimmt, soll er die ünglinge zum Lehren und Erziehen übergeben' (l. l. 811e).

Zu dem sprachlich-wissenschaftlichen Unterricht tritt der in er Musik. Auch ihn wünscht Plato für den Anfänger möglichst ereinfacht; 'denn das Entgegengesetzte, welches sich gegenseitig widerspricht, bewirkt schweres Lernen, während der Schüler möglichst leicht lernen müsse; denn die ihm vorgeschriebenen Unterichtsfächer sind weder klein noch wenig' (l. l. 812e). Der reinen nstrumentalmusik wirft Plato 'Mangel an Kunstsinn und Gaukelei' or (l. l. 670a).

Im Zusammenhang mit der musikalischen Ausbildung steht ie im [Reigen]tanz und Turnen, 'da zu den einzelnen Übungen auch gesungen wird und Instrumente ertönen' (l. l. 812e/813). — Entsprechend dem griechischen Bildungsideal wird der Tanznterricht in einer uns fremden Weise betont und gewürdigt: 'Ein ut erzogener Mensch muß schön singen und tanzen' (l. l. 654b). Diese Äußerung, welche Anschauungen der Rokokozeit ähnelt, wird ns verständlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß unter 'Tanz' er 'Chorreigen' verstanden wird und daß 'auf schöne Haltung' [des 'anzenden] (l. l. 654e), welche 'rhythmisch und harmonisch' ist l. l. 655a), geachtet werden soll; d. h. die von Plato gewünschte 'anzkunst deckt sich mit der sogen. rhythmischen Gymastik unserer Tage.

An die rein gymnastischen *Übungen* reihen sich die spe-zifisch *militärischen*, 'Bogenschießen und das Schleudern anderer Geschosse, jede Kunst des Leicht- und Schwerbewaffneten Manövrieren, jede Beschäftigung des marschierenden und lagernden Heeres und was zur Reitkunst gehört' (l. l. 813d/e). Plato will also in der Jünglingszeit starke Beachtung des späteren militärischen Berufes, wie die Jugendwehr, Pfadfinder usw. der Gegenwart.

Nachdem Plato die Ausbildung des Knabenalters dargelegt hat, wendet er sich der des *Jünglings* zu.

'Der Freigeborene muß noch *drei Unterrichtsfächer* lernen, das eine [von ihnen] ist Rechnen und Zahlenkunde, das andere Messen von Länge, Fläche und Tiefe, das dritte die Sternenkunde, wie sie [die Sterne] im Verhältnis zueinander ihre Bahn ziehen. Doch muß dieses alles in seiner vollen Genauigkeit nicht von der großen Menge, sondern nur von einigen wenigen behandelt werden' (l. l. 817e/818a). 'Was aber von diesen Gegenständen dem großen Haufen notwendig ist, und wie es am richtigsten dargelegt wird, das nicht zu wissen ist einerseits für die Menge schimpflich, anderseits alles genau zu durchforschen weder leicht noch allen möglich. Das Un-erläßliche aber — was zur Verwaltung von Haus und Staat, sowie zum Krieg gehört, [nämlich] die Kenntnis des Umlaufs von Sonne, Mond und Sterne, die Ordnung der Tage in Monate, der Monate in ein Jahr — kann nicht beiseite geworfen werden' (l. l. 809c, 822a). 'Was aber von diesen [mathematischen] Fragen im einzelnen, wieviel, wann und wie, was in Verbindung und was getrennt von dem andern, sowie der ganze Zusammenhang der Dinge gelernt werden muß, das muß der zu den andern Gegenständen Vorschreitende zuerst erfassen und lernen, wobei diese [mathematischen] Wissenschaften — Algebra, Geometrie, Stereometrie und Astronomie — Führer sind' (l. l. 818d). — Plato will also in klarer Erkenntnis der Durch-schnittsbegabung das *tiefere Eindringen* einem kleinen Kreis *Auserlesener* vorbehalten sehen (cf. auch l. l. 965a/b), 'da er vor den Leuten Furcht hat, welche sich mit diesen Wissen-schaften zwar beschäftigten, es aber schlecht taten; denn eine gänz-liche Unerfahrenheit in allen [diesen] Fragen ist weder schrecklich noch das größte Unglück, sondern die Gelehrsamkeit und Vielwissenheit infolge schlechter Anleitung ist ein viel größerer Schaden' (l. l. 819a). So sehr auch Plato die Verstandesbildung in den Vordergrund rück-

und die Tugend selbst lernbar nennt, so gibt er doch auch gelegentlich Winke, daß er eine besondere Schulung des Willens im Jünglingsalter für nötig erachte. Doch haben die Ausführungen ein Doppelgesicht, sodaß nur bei richtiger Auffassung das erstrebte Ziel, Stählen des Willens in der Richtung auf das Gute hin, erreicht wird. 'Wenn unsere Bürger von Kindheit an in den größten [sinnlichen] Freuden unerfahren sind und nicht geübt werden, daß sie in ihnen genügsam ausharren [= enthaltsam sind?] und infolge sorgloser Hingabe an sinnliche Reizungen nichts Schimpfliches zu tun gezwungen werden, so werden sie dasselbe erleiden wie diejenigen, welche der Furcht unterliegen' (l. l. 635c/d). — Diesen für sich mißverständlichen Satz beleuchtet ein anderer. 'Wenn wir jemand auf rechte Weise furchtsam machen wollen, müssen wir nicht dafür sorgen, daß er mit Unverschämtheit (= Tollkühnheit) streitet und sich im Siegen übt, mit den Genüssen glücklich kämpfend' (l. l. 647c)? Die Forderung selbst ist durch eine beim Turnen gemachte Beobachtung veranlaßt. 'Diejenigen nämlich, welche sich körperlichen Übungen und Anstrengungen unterziehen, werden momentan [bis sie die Anstrengungen gewöhnt sind] schwach' (l. l. 646c). Aus dieser Stellenvergleichung ergibt sich also, daß wir die erste Äußerung nicht in dem Sinne des Sichauslebens verstehen dürfen. Das beweisen auch die von hohem sittlichen Ernst getragenen Gedanken über den 'vertraulichen Umgang zwischen Mädchen und Jünglingen'. 'Es überkäme mich billig Furcht, was man in einem Staat tun muß, in dem kräftige Jünglinge und Mädchen, frei von aller knechtischen Arbeit, welche am meisten den Übermut auslöscht [= Sinnlichkeit dämpft?], sind und welche sich während ihres ganzen Lebens nur um Opfer, Feiern und Festzüge zu kümmern brauchen. Auf welche Weise werden sie sich nun in diesem Staate enthalten von den Leidenschaften, welche schon viele vielfach in das äußerste Verderben gestürzt haben, von denen [aber] sich fernzuhalten die Vernunft, welche [bei uns] Gesetz werden soll, befiehlt; denn es wäre verwunderlich, wenn unser [oben angegebenes] Gesetz nicht über die meisten Leidenschaften Herr werden könnte; der Umstand nämlich, daß übermäßiger Reichtum verboten ist, bietet wohl keinen kleinen Vorteil für Verständigsein. Also auch die ganze Erziehung hat ein angemessenes Gesetz für eben dieses Ziel empfangen [= ist durch ein angemessenes Gesetz auf eben

dieses Ziel eingestellt], und dazu braucht die Behörde [= Unte richtsminister?] ihr Augenmerk auf nichts anderes zu richten, so dern immer nur die Jünglinge zu beobachten. Dieser Umstand em hält hinsichtlich der andern Begierden, soweit menschliche Kra vermag, ein Maß; was aber die Liebe der [nicht mannbaren] Knabe und Mädchen, der Männerfrauen und der Frauenmänner [d. h. wo — wegen der folgenden Ausführungen — der Homosexuelle beider Geschlechter] anlangt, woraus [= aus welcher Verirrun dem einzelnen Individuum wie dem ganzen Staate unzählige Üb erwachsen, — auf welche Weise kann man sie vermeiden und dur welche bereitete Heilmittel finden die Einzelnen den Ausweg au jener Gefahr? — Sicherlich nicht leicht, mein lieber Klinias. — Den hinsichtlich der andern Punkte zwar, in denen wir von der herkömm lichen Gewöhnung abweichende Gesetze treffen, gewährt uns gan Kreta und Lazedämon passend keine unbedeutende Unterstützun hinsichtlich der Liebesverhältnisse aber — wir sind ja allein [unte uns] — sind sie uns ganz entgegengesetzt; denn wenn man, der Natu folgend, das vor Laios [der thebanische König, Vater des Ödipu wurde der Knabenliebe beschuldigt] geltende Gesetz einbringt, da man mit Recht Männer und Knaben von der geschlechtlichen Ve einigung nach Frauenart abhält, — wobei wir die Natur der Tie zu Zeugen anrufen, bei denen man kein einziges Männchen finde welches den Geschlechtsgenossen um derartiger Dinge willen [= G schlechtsgenuß] berührt, weil es naturwidrig ist —, so werden w wohl verständig reden und mit eurem Staat [Kreta und Lazedämo keineswegs übereinstimmen.... Wohlan, laßt uns untersuche welchen Vorteil hinsichtlich der Tüchtigkeit es uns bringt, wen wir zugeben, daß man jenes [die Homosexualität] für ehrenhaft od keineswegs schimpflich erklärt? Wird in der Seele des [zur Hom sexualität] Überredeten, wenn es geschieht, der Charakter der Man haftigkeit oder in der des Überredenden die Art verständiger Eige schaften eingepflanzt? Wer wird nicht die Weichlichkeit desjenige der solchen Lüsten untertan ist und ihrer nicht mächtig zu sein ve mag, tadeln?' (l. l. 835e—836d). — Als Unterstützung 'im Kam gegen den Geschlechtstrieb' empfiehlt Plato die au heutzutage vorgeschlagenen Mittel. 'Wer wird sich leichter der Lie enthalten und das in dieser Frage Vorgeschriebene enthaltsam beo achten, derjenige, welcher seine Körperkräfte in guter Verfassu

hat und nicht vernachlässigt, oder der Faule'? (l. l. 839e). 'Man soll die Kraft der Begierde möglichst ungeübt machen und durch körperliche Anstrengungen den Zufluß und die Nahrung derselben [der Begierde] wo andershin [= in andere Körperteile] lenken' (l. l. 841a).

Der Bildung des Willens dient auch 'die gemeinsame Unterhaltung beim Wein, wenn sie richtig geschieht' (l. l. 641c, cf. auch 673e!). 'Bei ihr [der Unterhaltung] kann man prüfen, wie die Natur jedes Einzelnen von uns beschaffen ist' [l. l. 652a]. 'Auch die bei öffentlichen Festen gesungenen Lieder sollen wie Zaubergesänge der Jugend all die edlen Grundsätze, welche wir durchgegangen haben und noch durchgehen werden, überzeugend darlegen und die Hörer zur Tugend führen' (l. l. 659e, 664b, 665c, 671a).

Zu der bewußten absichtlichen Erziehung der Jugend durch die berufenen Lehrer tritt die von allen Bürgern durch das Beispiel auszuübende. 'Wir glauben sie [die sittliche Scheu] den Jünglingen zu hinterlassen, wenn wir jene [Jünglinge], welche sich nicht schämen, tadeln. Doch kann diese Absicht durch die jetzt geübte Ermahnung nicht erreicht werden, indem wir sie [die Jünglinge] heißen vor allem Scheu zu haben, sondern der verständige Gesetzgeber wird die Älteren auffordern, sich vor den Jünglingen in acht zu nehmen und vor allem das zu vermeiden, daß nicht ein Jüngling einen von jenen [Greisen] bei einer schimpflichen Tat oder Rede wahrnimmt, weil notwendigerweise die Jünglinge dort, wo die Greise sich schamlos betragen, sich ganz schamlos benehmen. Die beste Art, die Jugend und zugleich sich selbst zu erziehen, besteht nämlich nicht in der Erinnerung [= Ermahnung), sondern wenn der andere, welcher etwas um der Ermahnung willen sagt, dieses selbst in seinem Leben augenscheinlich auch tut' (l. l. 729b).

Ähnlich wie im Idealstaat schenkt Plato auch im Gesetzesstaat der religiösen Erziehung seine volle Aufmerksamkeit und will nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern der Überredung die Bürger und insbesondere die Jugend zu dem Glauben an die Existenz der Götter, 'welche einzelne [Leute] künstliche Schöpfungen nach gewissen Gesetzen' nennen (l. l. 889e), bekehren (l. l. 888a/c, 890c). Pöhlmann hat die berühmte Stelle des 'sanftmütigen, leidenschaftslosen Gebotes' meisterhaft übersetzt. 'Mein Sohn, du bist noch jung und der Fortschritt der Zeit [= deine weitere Lebenszeit]

wird dich lehren, über viele Dinge ganz anders, ja geradezu entgege gesetzt zu denken, wie im Augenblick. Warte also zu, bevor du üb das Allerwichtigste aburteilst! Denn das Wichtigste unter allem is wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eines ab verhehle dir nicht, worin du mich nicht als Lügner (er)finden wirs Du bist nicht der Erste und Einzige, der am Dasein der Götter zweife sondern es sind ihrer stets mehr oder weniger, die von dieser Kran heit (!) befallen sind. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt g worden, der bei dieser Leugnung beharrt wäre (!). Wenn du al mir folgen willst, so wartest du ab, bis du dir ein zuverlässiges Urt über diese Fragen gebildet hast und denke zu diesem Zweck erst gena darüber nach, wie sich die Sache verhält, und ziehst auch ande und vor allem den Gesetzgeber zu Rate. Inzwischen aber erfrec dich nicht, wider die Götter zu freveln!' (Pöhlmann, l. l. I, 539/40.) – Wenn auch diese Ansprache in einem überlegenen, von Drohung nicht freien Ton gehalten ist, so erscheint sie doch der Vertreter ein väterlichen Art und kontrastiert zu manchen Bannstrahlen der Ve gangenheit und Gegenwart. — Auf den 'Glauben an ein göttlich Walten' legt Plato deshalb großen Wert, weil er überzeugt ist, 'da niemand, der gemäß dem Gesetze (!) an das Dasein der Götter glau weder mit Willen ein verruchtes Werk ausführt noch ein gottlos Wort aus seinem Munde läßt' (l. l. 885b). 'Muß man nicht', sa Plato an anderer Stelle in gleichem Geiste, 'über jene ungehalt sein und sie hassen (!), welche uns die Veranlassung zu diesen Au einandersetzungen [über die Existenz der Götter] gaben und jet geben, weil sie den Fabeln nicht glauben, welche sie von frühest Kindheit an, als sie mit Muttermilch aufgezogen wurden, dur Mütter und Ammen hörten, die sie — wie Zaubergesänge — in Sche und Ernst nacherzählten, die sie während der Opfer vernahmen den Gebeten und in den angepaßten Schauspielen, welche der Jün ling am liebsten aufgeführt betrachtet und hört? Und [sie erblicke ihre Eltern, wie sie in der größten Begeisterung der Opfernden f sich und jene Mühe geben, indem sie sich im Gebet und Fürbit an die Götter, welche in Wirklichkeit sind, wenden; auch [nehm sie wahr], daß alle (!) Griechen und Barbaren bei Auf- und Unt gang von Sonne und Mond, in mannigfachen glücklichen und u glücklichen Lebenslagen die Götter anrufen, (und) sich vor ihn niederwerfen und keinen Argwohn hegen, daß sie (nicht) vorhand sind' (l. l. 887c/d).

Zu der Verehrung der Gottheit, die Plato 'das Maß aller Dinge' nennt (l. l. 716c), tritt die der Eltern. 'Es ist Pflicht, daß man die erste und größte Schuld den Eltern abträgt und glaubt, daß der ganze Besitz und die ganze Habe denjenigen gehöre, welche uns geboren und aufgezogen haben, — indem man den Eltern, welche im Alter sehr bedürftig sind, die früher auf die Kinder verwendete Mühe vergilt' (l. l. 717b).

Die Forderung der uneingeschränkten Elternliebe wird zu einer andern, die auch der spartanischen Verfassung eigen ist, erweitert. 'Jeder soll bei uns den ihm gegenüber Bejahrteren durch Wort und Tat Ehrerbietung zeigen und jede 20 Jahre ältere Person männlichen oder weiblichen Geschlechtes, als Vater oder Mutter ehren' (l. l. 879c). Dieselben Anschauungen kehren — nebenbei gesagt — bei den Hottentotten wieder (H. Meyer, Kolonialreich II, 209).

Am Ende der Darstellung angelangt, sei noch ein kurzer Rückblick und Schluß gestattet.

Im Ideal- und Gesetzesstaat widmet Plato der Jugenderziehung seine volle Aufmerksamkeit, von dem Gedanken ausgehend, daß 'die Bürger zu Anstrengungen geboren sind' (l. l. 779a), daß 'wohlerzogene Knaben tüchtige Männer werden (l. l. 641b; cf. 853e, 854e, 920a) und daß 'die Kinder mehr dem Staate als den Eltern gehören' (l. l. 804d). Platos Lobpreis der Erziehung gipfelt in dem Satze, 'daß nur, wenn jemand einer [ordentlichen] Erziehung teilhaftig wurde, das Dasein lebenswert, im gegensätzlichen Fall aber unglücklich ist' (l. l. 874d; cf. 920a), 'daß der Mensch erst durch Erziehung Mensch wird; denn der Mensch, den wir unter die zahmen Lebewesen rechnen, pflegt das gottähnlichste oder sanftmütigste Lebewesen [nur] zu werden, wenn ihm rechte Erziehung und eine glückliche Natur zuteil geworden ist, dergestalt, daß er das wildeste aller Lebewesen, welches die Erde hervorbringt, ist, wenn er nicht genügend oder nicht gut erzogen wurde' (l. l. 766a). Weil der neuzugründende Staat nur bei tüchtiger Erziehung der Jugend auch für die weitere Zukunft Bestand haben kann (l. l. 752c; cf. 872d), warnt Plato einerseits vor der Gefahr einer 'verweichlichenden Weibererziehung', wie sie das Schicksal entarteter orientalischer Prinzen zeigt (l. l. 694d ff. u. 696a), und will anderseits die Erziehung nicht der Willkür der Eltern überlassen, sondern in berufene Hände legen. — Für die einzelnen Unterrichtsfächer, auch Gymnastik und Tanz, werden staatlich

angestellte Lehrer vorgeschlagen (l. l. 764c, 813e). Sie überwacht e mit weitgehenden Rechten und Pflichten ausgestatteter Unte richtsminister (l. l. 765d ff., 801d, 813b/e, 829d, 835a, 936 951e), 'ein scharfblickender Mann' (l. l. 809a). — Er hat insbesonde auch, mit andern Behörden des Staates, darauf zu achten, daß wed Dichter noch Komponisten Neuerungen einführen (l. l. 801c—802 Er ist der Pfleger (= Gönner) der offiziellen Dichtung und der 'ma vollen und wohlgeregelten [klassischen] Musik', welche 'dem groß Haufen gleichgültig und unangenehm ist', da er sich mit 'süße [d. h. einschmeichelndem] [Operetten]ton nährt' (l. l. 802d). D Unterrichtsminister händigt auch den Knaben die zur Schullektü bestimmten Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede e (l. l. 809b). 'Er darf auch "nach Gutdünken" jeden Bürger und je Bürgerin als Helfer beiziehen und wird bei der Auswahl dieser Persö lichkeiten keinen Mißgriff machen, da er sich klug in acht nim und die Größe seines Amtes erkennt sowie erwägt, daß — wenn d Jugend gut erzogen ist und wird — alles für uns gut steht' (l. l. 813 Da der Bestand des Staates und mit ihm eng verbunden das Glü des Einzelnen von der völligen Unterwerfung aller unter das Ges abhängig ist, so sucht Plato die Jugend auch in scheinbar unbedeute den Fragen, z. B. ob 'ein Ton schön oder unschön' ist, an die b dingungslose Anerkennung des Urteils der berufenen Richter, denen auch der Unterrichtsminister gehört, zu gewöhnen (l. l. 700 ff 'denn es erscheint mir nötig bei jeder Gelegenheit die Rede, wie d Pferd, im Zaume zu halten' (l. l. 701c). —

Auch empfiehlt Plato diejenige Jagd, 'welche die Jüngli besser macht' (l. l. 823d), nämlich nur die 'auf vierfüßige Tiere, wel mit Pferden, Hunden und Einsetzung der eigenen Person mögl ist' (l. l. 824a); denn alles im täglichen Leben soll dem ei großen Ziel, tüchtige Bürger zu erziehen, diens bar gemacht werden.

Diese Absicht bietet immer wieder den Schlüss des Verständnisses für manche Bestimmung, die uns nächst befremdet oder überrascht. Dieses Streben gibt auch einzelnen Anordnungen einen zentralen Mittelpunkt.

(Besitzt ihn auch diejenige Gegenwartsschulpolitik, die im Geg satz zu den Verhältnissen unter Niethammer, Thiersch und and Einzelerkenntnisse für das 'praktische' Leben in den Vordergr zu rücken scheint?)

XXIII.

Bemerkungen zur Abfassungszeit und zur Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Von

Edgar Zilsel in Wien.

Dieses Kapitel des Kantischen Hauptwerkes, fällt, wie Kant schon durch den Druck hat hervorheben lassen, in vier Abschnitte auseinander.

Der letzte Abschnitt behandelt die vier Arten des Nichts und hat mit derAmphibolie gar nichts zu tun; darum werde ich ihn überhaupt nicht besprechen. Die ersten drei Abschnitte, wovon der mittlere „Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe" überschrieben ist, behandeln dreimal dasselbe Thema, stellen sich aber ein jeder anders zum Noumenon. Für diese kompositionstechnische Ausnahmestellung des ganzen Kapitels sowie für seine Überschrift als „Anhang", die andeutet, daß es keinen notwendigen, keinen tragenden Bestandteil der systematischen Kritik bildet, gebe ich folgenden Erklärungsversuch, den ich zu begründen haben werde:

Der erste Abschnitt ist 1771, 10 Jahre vor Veröffentlichung der ersten Ausgabe geschrieben, der zweite und dritte Abschnitt sind ergänzende Überarbeitungen aus späteren Jahren.

Abgesehen von einem gewissen historischen Interesse, das dieser Feststellung an sich zukommt, soll sie zeigen, welche Schriften Kants zum Verständnis der Amphibolie heranzuziehen sind, anderseits aber, selbst ein Licht auf die Entstehungsgeschichte der Kategorien werfen.

Übrigens nennt schon Vaihinger in seinem Kommentar an einer Stelle (II, S. 529) das vorliegende Kapitel „eines der frühesten der ganzen Kritik". Freilich ganz en passant, ohne jede nähere Begründung und Abgrenzung.

Ich gehe an die Besprechung des ersten, ältesten Abschnitts.

Die ersten zwei Absätze geben eine Definition des Ausdrucks Reflexionsbegriff, 1. dem Inhalt, 2. dem Umfange nach.

Die Überlegung oder Reflexion ist nach Kant nicht auf die Erkenntnis der Dinge gerichtet, sondern auf die „Subjektiven Bedingungen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können" auf das „Erkenntnisvermögen, in das die gegebenen Vorstellungen gehören", d. h. auf die Frage: Verstand oder Sinnlichkeit? Kant erwähnt, daß Neigung und Gewohnheit unsere Urteile fälschen. Das spricht für meine Datierung, denn derartige Untersuchungen sind schon in der Einleitung zur transzendentalen Logik (Kr. d. r. V., S. 78 [1]) als zur angewandten Logik gehörig aus der Kritik vollkommen ausgeschieden worden.

Dieser Passus über Neigung und Gewohnheit muß also zu einer Zeit geschrieben sein, da Kant sich über die Abgrenzung des Inhalts der Kritik noch nicht klar war.

Kant fährt fort, daß nicht alle Urteile einer Untersuchung nach den Gründen ihrer Wahrheit bedürfen und führt als Beispiel die geometrischen an. Auch das entspricht nur einem sehr jugendlichen Stadium des Kritizismus. Der reife Kritizismus fordert für alle Urteile eine Untersuchung und besonders für die a priorischen. Ich erinnere nur an die ganze Problemstellung der Einleitung: „Wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich?" ferner an die Deduktion der Kategorien und die dort (Kr. d. r. V., S. 106) erwähnte Forderung nach einer transzendentalen Deduktion des Raums, die auch durch einen Zusatz der zweiten Ausgabe (Kr. d. r. V., S. 53) zur Ästhetik erfüllt worden ist.

Doch zurück zur Amphibolie. Kant meint also:

Nicht alle Urteile bedürfen einer Untersuchung, wohl aber bedarf „jedes Urteil, ja jede Vergleichung" — die also Kant vom Urteil abtrennt und geringer wertet — einer Reflexion nach der Provenienz (d. h. Sinnlichkeit oder reiner Verstand) der verglichenen Begriffe. Diese Überlegung nennt er eine transzendentale.

Es folgt die Aufzählung des Umfangs der Reflexionsbegriffe, nämlich:

---

[1]) Zitate aus der Kritik der reinen Vernunft nach der Ausgabe von Kehrbach (Reclam).

1. Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. Einstimmung und Widerstreit, 3. Inneres und Äußeres, 4. Materie und Form.

Merkwürdigerweise fehlt ganz im Gegensatz zur Kategorientafel jede Begründung für die Vollständigkeit dieser Tafel der Reflexionsbegriffe, ein Mangel, den sie mit der Aufstellung der Anschauungsformen in der Dissertation von 1770 und der Ästhetik gemeinsam hat. Noch auffallender fehlt auch jede Gruppierung nach Kategorien [2]). Aber für jeden, der weiß, wie die Kategorientafel in der kritischen Periode die Disposition für alles abgeben muß, folgt daraus, daß Kant die Amphibolie nicht nach der Kategorientafel konzipiert haben kann.

Nun wissen wir aber aus einem Brief Kants an Markus Herz vom 21. Februar 1772, daß er um diese Zeit die Kategorientafel schon kennt; anderseits nennt der vorliegende Abschnitt schon Raum und Zeit Anschauungsformen, muß also nach der Dissertation, d. h. nach 1770 geschrieben sein. Somit ist seine Abfassungszeit zwischen die Grenzen 1770 und Februar 1772 eingeschlossen. Dazu stimmt wunderschön, daß Kant am 7. Juni 1771 an denselben Herz schreibt, er sei mit der Ausarbeitung eines Werks beschäftigt, mit dem Titel: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft", ein Titel, der diesem Abschnitt wie angegossen paßt. Übrigens ist die Trennung des mundus sensibilis und intelligibilis schon Hauptinhalt der Dissertation und das Problem, das Kant in dieser Zeit (wohl aus ethischen Gründen) am meisten beschäftigte. Ich glaube meine Datierung (1771) schon jetzt sehr wahrscheinlich gemacht zu haben.

Im nächsten Absatz erläutert Kant das Gesagte an dem Beispiele der ersten Paare der Reflexionsbegriffe. Er sagt:

Aus dem Verhältnis der Einerleiheit resultiert ein allgemeines Urteil. Ebenso erzeugt das Verhältnis der Verschiedenheit besondere Urteile. Hier drängt sich ein Vergleich mit der Urteilstafel im Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe auf. Dort zählt Kant aber in der Rubrik Quantität neben den allgemeinen und besondern auch die einzelnen Urteile auf. Hier in der Amphibolie fehlen

---

[2]) Dagegen sagt Schopenhauer im Anhang seines Hauptwerkes, in der Kritik der Kantischen Philosophie von den Reflexionsbegriffen: „Ihre Vierzahl entspricht den Kategorientiteln, daher werden sie unter die Leibnizschen Hauptlehren verteilt, so gut es gehen will." Das geht sehr gut; mit der Beziehung auf die Kategorien will es nicht gehen.

diese. Aus dem Verhältnis der Einstimmung und des Widerstreites resultieren in der Amphibolie die bejahenden resp. die verneinenden Urteile. Die unendlichen fehlen wieder. Hätte Kant, als er dies schrieb, die Urteilstafel schon gekannt, dann hätte er diese beiden Auslassungen begründen müssen, umsomehr, da er bei der Aufstellung der Urteilstafel die dem Logiker ungewohnte Einführung der einzelnen und der unendlichen Urteile besonders motiviert.

Eine weitere Stütze meiner Datierung ist die Methode der Amphibolie, die die Tafel der Reflexionsbegriffe der Einteilung der Urteile vorausgehen läßt, während der reife Kritizismus umgekehrt die Urteilstafel zum Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe macht.

Stilistisch interessant und wieder eine Stütze meiner Datierung ist die Bemerkung, daß Kant im ersten Abschnitt der Amphibolie den Ausdruck „Tafel" der Reflexionsbegriffe noch nicht gebraucht.

In der Amphibolie fährt Kant fort:

Wenn es uns aber nicht auf das Verhältnis von Begriffen zueinander, sondern auf das ihrer Inhalte, der „Dinge selbst" ankommt, dann müssen wir erst wissen, ob die verglichenen Begriffe zur Sinnlichkeit oder zum Verstande gehören. Um das zu ermitteln, bedarf es einer transzendentalen Reflexion. Sinnlichkeit und Verstand werden hier (S. 240) genau wie in der Dissertation als verschiedene „Erkenntnisarten" völlig voneinander getrennt, während im reifen Kritizismus doch erst ihre Vereinigung Erkenntnis ergeben soll.

Bedeutsam war im besprochenen Absatz auch die Bezeichnung der „Dinge selbst" als Inhalt der Begriffe. Umfang läge näher. Dieser Passus erklärt sich durch die weite Bedeutung des Terminus Begriff bei Kant, aber auch durch eine gewisse Unklarheit. Man merkt, Kant kennt hier die synthetische Einheit der Apperzeption noch nicht. Denn im reifen Kritizismus ist ja bekanntlich der „Gegenstand", der offenbar mit dem Ausdruck das „Ding selbst" gemeint ist, nichts andres als die nach einer Regel notwendige, synthetische Einheit des Mannigfaltigen, könnte also nicht der Inhalt eines Begriffs genannt werden. Noch weniger würde dieser Ausdruck aufs Ding an sich passen, von dem übrigens hier nicht die Rede ist. Vielmehr ist diese Trennung der Verhältnisse zwischen Begriffen gegen die Verhältnisse zwischen den Dingen selbst identisch mit der Unterscheidung

des usus intellectus logicus (Begriffsverhältnisse) von dem usus intellectus realis (Dingverhältnisse) in der Dissertation (§ 5).

Aus dem besprochene Absatz (Kr. d. r. V., S. 240/241) will ich nun Folgerungen auf die psychologische Entstehung eines der wichtigsten Gedanken der kantischen Erkenntnistheorie ziehen. Wieso kam Kant darauf, eine Urteilseinteilung als Leitfaden zur Aufstellung der Kategorien zu benützen und dann aus diesen das Objekt-sein, die Gegenständlichkeit abzuleiten? Der Versuch, diese Frage aus dem besprochenen Absatz der Amphibolie zu beantworten, erfordert, daß ich die entscheidenden Stellen nochmals hervorhebe: „Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe" nach den angeführten vier Gegensatzpaaren (den Reflexionsbegriffen). Nachdem dann noch durch transzendentale Reflexion festgestellt worden ist, welcher Erkenntnisart (Sinnlichkeit oder Verstand) die verglichenen Begriffe angehören, können objektive Urteile gefällt werden. Objektive Urteile resultieren also sowohl aus der Sinnlichkeit als aus dem reinen Verstand. An der Möglichkeit eben dieser Beziehung des reinen Verstandes auf Gegenstände aber begann Kant um diese Zeit zu zweifeln, wohl getrieben vom „skeptischen Geist" (Kant an Herz vom 7. Juni 1771) der Selbstkritik. In dem Brief an Herz vom 21. Februar 1772, in dem Kant dieses neue (für die Abkehr vom Rationalismus entscheidende) Problem zum erstenmal ausspricht, behauptet er auch, es schon gelöst zu haben. Schwerlich ist diese Lösung schon vollkommen die des reifen Kritizismus, d. h. schwerlich läßt sie den „Gegenstand" aus der Einwirkung der Kategorie auf die Sinnlichkeit hervorgehen [3]). Aus den Andeutungen des Briefes geht nur hervor, daß Kant auf der Suche nach den „Quellen der intellektualen Erkenntnis" „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien" gebracht hatte und zwar „nicht aufs bloße Ungefähr" wie Aristoteles, „sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen". Rein logisch läßt sich dieser außerordentliche, folgenschwere Einfall, die Konzeption der Kategorien und ihres Leitfadens, aus der Suche nach den Quellen der

---

[3]) Z. B. ist für den Brief die Beziehung der sinnlichen Vorstellung auf ihren Gegenstand „leicht einzusehen". Die Empfindung ist „vom Objekt gewirkt", muß also „als eine Wirkung ihrer Ursache gemäß" sein. Offenbar rinnen die Begriffe „Gegenstand" und „Ding an sich" noch ineinander.

intellektuellen Erkenntnis nicht ableiten [4]). Der besprochene Absat der Amphibolie vermag ihn aber, wie ich glaube, psychologisch, be greiflich zu machen. Hier haben wir erstens: die Gegenüberstellung von subjektiven Begriffsvergleichungen gegen objektive Urteile also intellektuale Erkenntnisse, zweitens: ein System von „Verglei chungsbegriffen" in innigster Beziehung mit Rudimenten einer Urteils tafel. Ein Gedankenblitz und diese Elemente konnten sich zusammen schließen. Die Reflexionsbegriffe wären also unkritische Vorläufe der Kategorien.

In Kürze wiederholt stellt sich also mein Rekonstruktionsver such folgendermaßen dar: Um die Leibnizsche Philosophie zu wider legen, stellt Kant eine Klasse von Begriffen auf, die zu subjektiven Be griffsvergleichungen dienen, die aber nebenbei zum Teil in Beziehung zu einer Urteilseinteilung stehen. Ungefähr gleichzeitig gelangt Kan von einer ganz andern Seite her, durch den Zweifel an der Verstandes erkenntnis zum Bedürfnis einer Untersuchung der (objektiven) Urteile Die Urteilseinteilung bildet das Bindeglied zwischen beiden Ge dankenkreisen und den Leitfaden: aus den Reflexionsbegriffen ent stehen die Kategorien, von denen sie im reifen Kritizismus nur des halb nicht teils aufgesogen teils verdrängt worden sind, weil Kan die Amphibolie in ihrer alten Gestalt gegen Leibniz brauchte.

In den beiden besprochenen Absätzen hat also Kant den Aus druck Reflexionsbegriff erklärt und diese aufgezählt. Er wende sich nunmehr an die Darlegung ihrer Amphibolie, d. h. ihrer ver schiedenen Bedeutung in dem Gebiet der Sinnlichkeit und im Gebie des reinen Verstandes.

---

[4]) Daß das Problem von der Möglichkeit intellektualer Erkenntni — einmal aufgeworfen — zu einer Untersuchung der objektiven Urteile führ ist logisch notwendig; daß diese Untersuchung mit einer Urteils e i n t e i l u n beginnt, ist aus der Eigenart des Kantischen Denkens und aus dem Stan der zeitgenössischen Logik (z. B.: Alex. Gottl. B a u m g a r t e n , Acroas Logica, 1761, §§ 124—160; L a m b e r t , Neues Organon, 1764, Dianoiologi III. Hptst., §§ 121—137) erklärlich; daß aber aus den einzelnen Urteilsarte die Erkenntnis konstituierenden Stamm b e g r i f f e resultieren, diese Eigena der Kantischen Lösung des Problems, will ich durch die Reflexionsbegriff genetisch erklären.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit.

Kant sagt: Mehrere Gegenstände mit vollkommen gleichen inneren Bestimmungen, d. h. von gleicher Qualität und gleicher Quantität, sind für den reinen Verstand ein einziger Gegenstand, ein Individuum. Das ist ja klar; es heißt: diese gleichen Gegenstände fallen unter einen Begriff. Das war also der Gegenstand des reinen Verstandes. Wörtlich fährt Kant fort: „Ist er aber Erscheinung" usw. Zuerst das „Aber". Dieses Aber beweist, daß Kant hier annimmt, ein Gegenstand des reinen Verstandes und zwar wohlgemerkt ein erkennbarer, mit inneren Bestimmungen, mit Qualität und Quantität sei nicht Erscheinung, sondern Ding an sich. Das ist vollkommen der Standpunkt der Dissertation: der reine Verstand erkennt die Dinge an sich, Metaphysik ist möglich. Nebenbei: Qualität und Quantität sind natürlich nicht die Kategorien, die kennt Kant ja hier noch nicht; das beweist schon die umgekehrte Reihenfolge. Die Zugehörigkeit zur gleichen Qualitäts*kategorie* ist viel weniger als die hier geforderte Gleichheit der inneren Bestimmungen und auch die Quantitätskategorie kann nicht gemeint sein, da über Einheit oder Vielheit der Gegenstände mit gleicher Quantität ja erst entschieden werden soll.

Der Gedankengang Kants ist also folgender: Im Bereich des reinen Verstandes, unter den Dingen an sich kann es nicht zwei genau gleiche geben, wohl aber ist dies im Bereich der Sinnlichkeit, unter den Erscheinungen möglich. Ich brauche nur zwei völlig gleiche Wassertropfen gleichzeitig an verschiedenen Örtern anzuschauen. Das Leibnizsche Prinzip von der Gleichheit des Ununterscheidbaren gilt also nur für die Dinge an sich und wurde von Leibniz auch auf Erscheinungen angewandt nur dadurch, daß er fälschlich die Sinnlichkeit lediglich für einen verworrenen Verstand, also Erscheinungen für Dinge an sich hielt. Die Bedingung der Sinnlichkeit aber, der Raum besteht aus einander völlig gleichen und dennoch individualiter verschiedenen Teilen.

Gegen das principium identitatis indiscernibilium hatte Kant schon 1755 in der „Nova dilucidatio" (sect. II, prop. XI) polemisiert. Dort sagt er: Wenn zwei Dinge in bezug auf die internae determinationes identisch sind, so können sie noch immer durch externae determinationes, d. h. räumlich verschieden sein. Die Amphibolie ersetzt diesen verwaschenen Gegensatz von internae und externae deter-

minationes durch den Gegensatz: Verstand (internae), Sinnlichkei (externae determinationes), ohne ihn eigentlich zu klären, da si ja kein entscheidendes Kriterium zwischen Verstand und Sinnlich keit angibt.

Übrigens findet sich auch in der ersten Amphibolie de Ausdruck „innere Bestimmungen“ und kehrt dann in der dritte Amphibolie wieder.

2. Einstimmung und Widerstreit.

Kants Gedankengang ist folgender: Im Gebiet der Sinnlichkei können zwei entgegengesetzte Realitäten einander aufheben, un wenn sie in einem Subjekt verbunden sind, eine dritte Realität her vorbringen. So ergeben z. B. zwei gleich große, entgegengesetzt ge richtete Kräfte mit einem Angriffspunkt Ruhe. Im Gebiet de reinen Verstandes dagegen können Realitäten überhaupt in keinen Widerstreit stehen.

Diese Amphibolie behandelt den Hauptgedanken der vorkriti schen Schrift von 1763: „Versuch, die negativen Größen in die Welt weisheit einzuführen“. Auch die Beispiele für den Widerstreit in Gebiet der Sinnlichkeit: + 3 — 3 = 0, Kräftepaar, Lust und Unlus sind dieselben. Sonst findet sich kein gemeinsamer Gedanke in beide Schriften. Wichtig ist dagegen der Punkt, worin sie voneinande abweichen. Der Versuch über die negativen Größen unterscheide zwischen logischer und realer Opposition, die Amphibolie zwische Widerstreit im reinen Verstand und in der Sinnlichkeit, zeigt als deutlich die Wendung Kants von einer Ontologie zu einer Erkenntnis theorie. Hervorzuheben ist noch die Bemerkung der Amphiboli die Realitäten des reinen Verstandes könnten in keinem Widerstre stehen. Zu ergänzen ist offenbar, daß den Verstandesrealitäten nu Negationen, die ja keine Realitäten sind, widerstreiten können. Hi zeigt sich eine Übereinstimmung mit dem Rationalismus, offenba Wolffischer Einfluß, nämlich die Gleichsetzung von Realität mi Affirmation. Das merkwürdige ist nämlich, daß es im reinen Ve stand ohne Sinnlichkeit überhaupt Realitäten geben soll. Hier, i rationalistischen Einflüssen, dürfte auch die historische Quelle liege für die z. B. von Schopenhauer beanstandete Ableitung der Katego Realität aus den bejahenden Urteilen.

3. Das Innere und Äußere.

Der Begriff der Amphibolie: das Innere eines Noumenon ist eine Verschärfung des Substanzbegriffs, wie ihn die Rationalisten faßten. Die Rationalisten schließen für ihre Substanz jede kausale Abhängigkeit von anderem Existierenden aus.[5]) Kant geht weiter: Das Innere eines Gegenstandes des reinen Verstandes darf überhaupt „gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes“ haben, und impliziert damit den rationalistischen Substanzbegriff, denn wenn etwas gar keine Beziehungen hat, dann ist es auch nicht kausal abhängig.

Der nächste Satz spricht auch richtig von einer substantia, freilich nicht von der substantia noumenon, von der bis jetzt die Rede war, ohne daß bei Kant das Wort Substanz gefallen wäre. Er behandelt die substantia phaenomenon, die im Raum erscheint, d. h. die Materie und konstatiert, daß diese „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen“ sei. Den Schluß, daß ihr also eigentlich überhaupt nichts schlechthin Innerliches zukomme, sondern, daß „das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, nur komparativ innerlich“ sei, zieht Kant erst in der dritten Bearbeitung der dritten Amphibolie (Kr. d. r. V., S. 255). Hier in der ersten Bearbeitung (S. 242) heißt es: „die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raum sind nichts als Verhältnisse“. Freilich wissen wir jetzt nicht, wie bei Erscheinungen Inneres und Äußeres gegeneinander abzugrenzen sind.

Da nun Leibniz auch die Materie fälschlich für ein Noumenon gehalten habe, so hätte er sich auch für diese nach einem Innern, das mehr als Verhältnisse enthält, umsehen müssen, und da seien ihm nur die Data des innern Sinnes, das Denken, geblieben. Das Ergebnis der bei Erscheinungen unberechtigten Forderung nach einem einfachen Innern seien die Leibnizschen Substanzen: die nicht zusammengesetzten, mit Vorstellung begabten Monaden.

Ich glaube aber, daß Kant hier eine quaternio terminorum begeht, indem er das Innere in der Bedeutung des rationalistischen Substanz-

---

[5]) Z. B. Cartes: princ. I. 51: „res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum“. Spinoza, Eth. I., def. 3: „quod in se est et per se concipitur“. Das „in“ zeigt wieder die Beziehung zum Inneren. Übrigens wäre Arnold Geulincx, der schon einen durchaus kritizistischen Substanzbegriff hat, hier von den Rationalisten auszunehmen.

begriffs vermengt mit dem innern Sinn. Besonders deutlich wird diese quaternio, wenn man die merkwürdigerweise hier übergangene Zeit hereinzieht und erwägt, daß durch sie der sogenannte innere Sinn auch nur Zusammengesetztes, Verhältnisse, d. h. Äußeres, bietet. Um diesen logischen Fehler aufzuheben, müssen wir also annehmen, daß Kant hier, noch abhängig von der rationalen Psychologie Wolffs, an einen außerzeitlichen Träger des inneren Sinns, an eine substantielle Seele gedacht hat, die wirklich innerlich ist, d. h. aus mehr als bloßen Verhältnissen besteht. Kant hielt eben damals noch Metaphysik für möglich und dachte noch nicht an die „Paralogismen", die er ca. 10 Jahre später schreiben sollte.

Ich habe den rationalistischen Substanzbegriff nur hereingezogen, um klarzustellen, wieso Kant überhaupt von seinem Begriff das Innere zu den Leibnizschen Monaden kommt. Das Bindeglied ist eben die Substanz. Interessant ist auch, wie sehr der Substanzbegriff der Amphibolie von der Substanzkategorie abweicht. Die Amphibolie spricht weder von „Etwas, das nur Subjekt, nie Prädikat" sein kann, noch auch vom Schema der Substanzkategorie, dem im Wechsel Beharrlichen.

4. Materie und Form.

Zunächst hebt Kant die grundlegende Bedeutung dieser beiden Begriffe hervor. Bekanntlich spielen sie ja auch in seinem ganzen System, besonders in der Ethik, die allergrößte Rolle. Hat doch Kant in den Prolegomena (§ 49) und in der 2. Auflage der Kr. d. r. V. (S. 401) seine Lehre einen formalen Idealismus genannt und damit die Wichtigkeit der Form betont.

In der Amphibolie folgt die Aufzählung einer Reihe von Spezialisierungen des Begriffspaars: Materie—Form, von denen nur eine von größerem Interesse ist. Kant sagt nämlich (S. 243): „In jedem Urteil kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittels der Copula) die Form des Urteils nennen." Das stimmt nicht recht zur Urteilstafel im Leitfaden, die ja die „Formen" der Urteile (vgl. z. B. Kr. d. r. V., S. 8[?] und Prolegomena, § 21 a) aufzählen soll. Die Modalität der Urteile geht „auf den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt" (Kr. d. r. V., S. 92) zurück; wie aber die Quantität sich auf die Copula stützen soll, ist nicht recht einzusehen; mit Qualität

und Relation ginge es noch eher. Jedenfalls aber hat Kant im „Leitfaden“ den Gedanken, die Urteilsformen aus der Copula abzuleiten aufgegeben.

Nach dieser Aufzählung kommt Kant zur eigentlichen Amphibolie. Der Verstand verlange zuerst etwas Bestimmbares und könne erst dann bestimmen; also im Reich der Noumena gehe die Materie der Form vorher. Bei den Phänomenen sei die Reihenfolge umgekehrt; da gehe die Form, nämlich Raum und Zeit, der Materie, d. h. den Empfindungen voraus. Da nun Leibniz, der „Intellektualphilosoph“, die Sinnlichkeit nur für einen verworrenen Verstand gehalten hätte, so habe er keine a priorischen Anschauungsformen gekannt. Vielmehr habe er zuerst Materie, d. h. seine Monaden angenommen und aus deren Gemeinschaft den Raum, aus der kausalen Verknüpfung ihrer Zustände die Zeit abgeleitet.

Es muß aber hervorgehoben werden, daß der springende Punkt dieser vierten Amphibolie, nämlich der Gedanke von der verschiedenen Reihenfolge von Materie und Form beim Verstand und bei der Sinnlichkeit, dem reifen Kritizismus widerspricht und darum auch aus der zweiten und dritten Bearbeitung der Amphibolie ausgeschaltet ist. Erstens ist in dem besprochenen Abschnitt ganz deutlich von einer zeitlichen Reihenfolge von Materie und Form die Rede [6]). Der reife und konsequente Kritizismus aber lehnt ein zeitliches Vorhergehen auch der Anschauungsformen vor den Empfindungen entschieden ab und betont nur, daß die Anschauungsformen sinnliche Erfahrung erst ermöglichen (z. B. Kr. d. r. V., B. Einleitung I, Kehrb., S. 647/48).

Zweitens herrscht aber auch genau dieselbe, nicht die umgekehrte Rangordnung zwischen Verstandeserkenntnis und ihrer Form (Kategorien und transzendentaler Apperzeption). Diese Verstandesformen kennt aber der 1. Abschnitt der Amphibolie wie die Dissertation „De Mundi“ noch nicht. Für die Dissertation sind die Materie des mundus intelligibilis Substanzen, Form kommt erst durch das com-

---

[6]) Es heißt hier (S. 243) nämlich: „Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an. . um danach das äußere Verhältnis derselben ... darau zu gründen“. Es ist also das „Danach“ vom „Darauf“ unterschieden, woraus folgt, daß das „zuerst“ zeitlich zu fassen ist. Durch das „um deswillen“ wird dieser Sinn unzweideutig auf den vorhergegangenen Satz: „Daher geht im Begriff des reinen Verstandes die Materie der Form vor“ übertragen.

mercium, die Connexio der Substanzen hinein[7]), genau wie hier i der Amphibolie. Der Gedanke, daß die Substantialität selbst ein Form und zwar eine a priorische des Verstandes ist, war noch nicl gedacht. Damit ist die Besprechung des 1. Abschnittes beendig

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexions-begriffe

ist der zweite Abschnitt überschrieben. Er behandelt dasselbe w der erste, so daß ich nur seine Abweichungen zu besprechen brauch Da er die Kategorien schon kennt, die Metaphysik ausschließt, vie mehr stark positivistisch gefärbt ist, muß er mehrere Jahre nach de ersten Abschnitt abgefaßt worden sein.

Nach einer aristotelisierenden Einleitung, die nur neue Termin nicht neue Gedanken einführt, stellt Kant das Verhältnis der R flexionsbegriffe zu den Kategorien fest. Die Kategorien stellen de Gegenstand dar. Die Reflexionsbegriffe vergleichen nur Vorstellunge ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen. Gerade desha müsse man wissen, aus welcher Erkenntniskraft, die verglichene Vorstellungen kämen, wenn man sich mit der Vorstellungsvergleichu nicht begnüge, sondern von den Gegenständen urteilen wolle.

Eine logische Begründung für die Vollständigkeit der Tafel d Reflexionsbegriffe fehlt auch hier. Dagegen verrät uns Kant se psychologisches Motiv in den Worten (S. 245): „Unsere Tafel d Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten“ (sic!) „Vorte das Unterscheidende seines“ (nämlich Leibnizens) „Lehrbegriffs allen seinen Teilen und zugleich den leitenden Grund dieser eigentün lichen Denkungsart vor Augen zu legen ...“

Bei Besprechung der 1. Amphibolie (Einerleiheit und Verschiede heit) wiederholt Kant seine Polemik gegen das principium identitat indiscernibilium ohne etwas Neues hinzuzufügen, bei der zweit (Einstimmung und Widerstreit) gibt er eine Polemik gegen die Leib zianer, die bei der ersten Bearbeitung gefehlt hat. In die erste B arbeitung ist offenbar die zweite Amphibolie nur dem Versuch üb

---

[7]) De mundi § 2, I: „Materia ... h. e. partes quae hic sumuntur e substantiae“; § 2, II: „Forma, quae consistit substantiarum coordinatione § 16: „Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam i. e. .. substantiarum naturas ..., sed quoad formam h. e. ... nexus ... totalita

die negativen Größen zuliebe aufgenommen worden. Hier, in der zweiten Bearbeitung wendet sich Kant gegen die Auffassung der Übel „als Folgen von den Schranken der Geschöpfe“ und gegen die Möglichkeit, „alle Realität ... in einem Wesen zu vereinigen“. Diese beiden Behauptungen des Leibnizwolfianischen Lehrgebäudes hätten nur für Noumena Berechtigung.

Die 3. Amphibolie (Inneres und Äußeres) bringt wieder die Ableitung der Monaden aus dem Innern. Hinzugefügt ist eine Polemik gegen die prästabilierte Harmonie.

Die vierte Amphibolie (Materie und Form) läßt, wie schon erwähnt, die eigentliche Amphibolie der ersten Fassung, den Gedanken von der verschiedenen Reihenfolge von Form und Materie im Verstand und in der Sinnlichkeit fallen. Dennoch bringt sie die Polemik gegen die Leibnizsche Lehre von Raum und Zeit, muß sich also nach einer andern Fehlerquelle für Leibniz umsehen. Als Fehlerquelle gibt hier (S. 249) die vierte Amphibolie „eben-dieselbe Täuschung“ an. Dieses „ebendieselbe“ kann sich nur auf den Satz der d r i t t e n Amphibolie beziehen, der konstatiert, die Monadologie sei aus dem Irrtum Leibnizens entsprungen, „daß er Inneres und Äußeres bloß im Verhältnis auf den Verstand“ vorgestellt habe (S. 248). Also als Fehlerquelle tritt ein Irrtum Leibnizens in bezug auf Inneres und Äußeres auf. Wir stehen aber bei Materie und Form. Damit ist das vierte Paar der Reflexionsbegriffe eigentlich überflüssig geworden. Und in der Tat decken sich die beiden Begriffspaare Äußeres — Inneres und Form — Materie, wenn man sie scharf fassen will und bezeichnen nichts anderes als Relationen und ihr Substrat.

Das ist leicht nachzuweisen. Alles, was aus Verhältnissen besteht, gehört zum Äußern, so daß für das Innere nichts übrig bleibt, als das „Substratum aller Verhältnisse“, wie es übrigens in der dritten Bearbeitung (S. 254) der Amphibolie definiert ist. Daß die Form genau so wie das Äußere nichts ist als ein Inbegriff von Verhältnissen, geht aus zahlreichen Stellen der Dissertation und der Kritik hervor [8]).

---

[8]) De mundi § 4: „forma testatur quendam sensorum respectum aut relationem“. Kr. d. r. V., S. 49: „Dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung“. S. 72: „Form der Anschauung ... enthält nichts als Verhältnisse“.

Da wir also keinen logischen Grund für die Zerspaltung des einen Begriffspaares: Relation — Relationssubstrat, in die zwei Paare: Äußeres — Inneres und Form — Materie angeben können, müssen wir uns nach dem psychologischen Motiv Kants umsehen. Das ist bald gefunden.

Das „Innere" brauchte Kant, um mit Hilfe der Assoziation „innerer Sinn" auf die vorstellenden Monaden zu kommen. Überhaupt gebraucht, wie gezeigt worden ist, die erste Fassung der Amphibolie diesen Begriff „das Innere" in recht verschwommener Bedeutung. Das Paar: Materie — Form tritt in der ersten Fassung der Amphibolie in der unscharfen Gestalt: Bestimmbares — Bestimmung auf (S. 243), da Kant für seine Methode der Leibnizwiderlegung ein Gegenstück im Verstand zu den Formen der Anschauung brauchte und die wirklichen Verstandesformen (die Kategorien und die transzendentale Apperzeption), die *Relations*begriffe sind, noch nicht kannte. Da die „Bestimmung" aber durchaus nicht immer eine Relation sein muß, konnte Kant die Identität von „Form" und „Äußeres" entgehen.

Der Irrtum der Leibnizschen Raum- und Zeitlehre ist also in der zweiten Bearbeitung der Amphibolie folgendermaßen erklärt (S. 249): „wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will", so bleibt nur die „Gemeinschaft der Substanzen" (Kategorie der Wechselwirkung) und die „dynamische Folge ihrer Zustände" (Kausalitätskategorie) übrig. Für Leibniz waren also „Raum und Zeit die intelligble Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst".

Kant fährt aber fort (S. 250): „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann." Daß das Intelligible für die normative Ethik bedeutsam sei, ist hier völlig übergangen. Ebenso positivistisch wird das „schlechthin Innerliche" der Materie als eine „bloße Grille" abgelehnt, was unter Berücksichtigung, daß das schlechthin Innerliche das Einfache ist, wieder zur Thesis der zweiten *Antinomie* nicht recht paßt.

Kant geht so weit zu behaupten (S. 252): „daß die Vorstellung eines Gegenstandes als Ding überhaupt nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei". So nah

wie hier ist Kant dem Empirismus nirgends in der Kr. d. r. V. gekommen. So wird gleich

die dritte Bearbeitung der Amphibolie dem Noumenon doch wieder eine Bedeutung zuschreiben. Zunächst führt sie aber das dictum de omni et nullo ein. Dieser logische Grundsatz besagt: Was von einem Begriffe gilt, gilt auch von jedem Besonderen, das unter diesen Begriff fällt. Man könne aber nicht sagen (S. 253): „Was in einem allgemeinen Begriff nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen."

Mit Hilfe dieser Erkenntnis wird Leibniz elegant widerlegt, indem gezeigt wird, daß der Satz vom Nichtzuunterscheidenden, der von der Unmöglichkeit des Widerstreits der Realitäten, sowie die Leibnizsche Raum- und Zeitlehre, die alle für allgemeine Begriffe zu Recht bestehen, dadurch, daß eben von charakteristischen Merkmalen der besonderen Dinge der Sinnenwelt abstrahiert wurde, für diese keine Geltung haben. Die Monadenlehre läßt sich nicht nach dieser Methode abtun. Der Symmetrie zuliebe hat aber Kant auch hier ganz äußerlich dieselbe Schablone angewendet. Wichtiger ist die hier auftauchende Erkenntnis, daß der „innere Sinn" mit dem „Innern" eigentlich wenig zu tun hat. Kant sagt nämlich, das Innere der Monaden sei „einfach und (nach Analogie[9]) mit unserem inneren Sinn) durch Vorstellungen bestimmt." Die transzendentale Reflexion tritt in der ganzen dritten Bearbeitung völlig zurück.

Es folgt noch eine Einführung des Noumenon „in einer bloß negativen Bedeutung" (S. 256) als „unvermeidliche mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe" (S. 257). Das Noumenon ist zwar unerkennbar, aber nicht mehr unnötig; es dient dazu, „die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen" (Kr. d. r. V., S. 258).

Es ist also wirklich gezeigt worden, daß die drei Abschnitte der Amphibolie dreimal dasselbe behandeln, daß sie aber aus verschiedenen Zeiten stammen müssen, da der erste ein erkennbares Noumenon annimmt, der zweite das Noumenon rundweg ablehnt, der dritte aber das Noumenon zur Abgrenzung des

---

[9]) Von mir gesperrt. E. Z.

Erkennbaren wieder heranzieht. Auffallend ist nur, wie die Disposition ja die ganze Methode, die historisch aus dem Gedankenkreis der ersten Bearbeitung erwachsen ist, geradezu als Fossil in die zweite und dritte Bearbeitung hineinragt, wiewohl sie den inzwischen geklärten Begriffen nicht mehr standhalten sollte. Das glaube ich durch meine Erörterung des „Innern" und des Begriffspaars Form — Materie gezeigt zu haben. So gibt ferner die ganze Amphibolie keine vollkommen scharfe und dabei immanente, auf das Ding an sich verzichtende, d. h. metaphysikfreie Abgrenzung der Sinnlichkeit gegen den Verstand [10]), und wiederholt so im Kleinen einen methodischen Mangel der Kr. d. r. V. im Großen. Dies läßt auf ein starkes „architektonisches Interesse" (vgl. Kr. d. r. V., S. 390) Kants schließen, auf einen Widerwillen gegen alles Verschwommene, der Abgrenzung und Starrheit einmal gewonnen, unter keinen Umständen wieder aufgab. Dennoch sollte aber eine kritische Philosophie ihren Inhalt immer auf ihre Methode anwenden und so dem Gang eines gleichen, der bei jedem Schritt sich selbst auf den Fuß tritt, um zu spüren, ob er stehe.

* * *

Erst unmittelbar vor dem Druck dieser Arbeit ist mir die Dissertation von Oskar Döring: Der Anhang zum analytischen Teile der Kr. d. r. V. über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Leipzig 1904 bekannt geworden. Wenn auch Döring sein Thema nur „exegetisch und kritisch beleuchten" will, ich aber von vornherein die Abfassungszeiten in den Vordergrund gestellt habe, so erfordert es doch die Gründlichkeit, daß ich Einiges über Dörings Resultate sage.

Zunächst hätte ich meine Bemerkung, daß die Amphibolie die Angabe unterläßt, wie es denn zu erkennen ist, ob eine Vorstellung zur Sinnlichkeit oder zum Verstand gehört, schon aus Dörings Schrift

---

[10]) Diese Bemerkung richtet sich nicht gegen die Annahme des Dings an sich — die Kritik Jakobis, Änesidemus-Schulzes und Fichtes hat hier eingesetzt — sondern gegen seine Verwendung als Einteilungsgrund. Die Ausdrücke Spontaneität und Rezeptivität lassen sich nur als Tun und Leiden des intelligiblen Ichs gegen das Ding an sich verstehen (vgl. die Erklärung Kants gegen Beck und Fichte vom 17. August 1799). Ein Faktum aber, das — wie erst der reife Kritizismus erkannt hat — sich notwendig außerhalb des Bewußtseins abspielt, ist als unterscheidendes Merkmal für Bewußtseinsinhalte ungeeignet.

(S. 35) schöpfen können. Auch die nahe Verwandtschaft der beiden Begriffspaare Inneres—Äußeres und Materie—Form untereinander und mit dem dritten Paar Substanz — Akzidenz hat Döring erkannt (S. 44); dagegen übersieht er, daß hier nicht die Substanz k a t e g o r i e, sondern der rationalistische Substanzbegriff in Betracht kommt, da er eben die verschiedenen Abfassungszeiten der drei Teile der Amphibolie gar nicht bemerkt.

Diese Vernachlässigung der Entwicklung des Kantischen Denkens beeinträchtigt, wie mir scheint, auch die Richtigkeit seiner sonstigen Resultate, so seiner Untersuchung der Reflexion. Durch Konfrontation sämtlicher Stellen über die Reflexion aus allen drei Bearbeitungen der Amphibolie und einiger Stellen aus Kants Logik (Jäsche 1800), Anthropologie und der Abhandlung über „Philosophie überhaupt" (1794) gelangt er zu einer Vierteilung der Reflexion in eine ästhetische, eine Reflexion im besonderen, eine logische und eine transzendentale (die reine Anschauungen miteinander vergleichen soll) (S. 29). Dagegen möchte ich hier die Konsequenzen meiner D a t i e r u n g für die Auffassung der Reflexion andeuten und so eine Ergänzung meiner Arbeit versuchen. Zunächst beschränke ich mich auf die Amphibolie in der ersten Fassung. Diese kennt erstens eine l o g i s c h e Reflexion, die „bloße Comparation" (S. 240), d. h. Vergleichung von Begriffen ist und „von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert" (S. 240). Diese logische Reflexion ist identisch mit dem usus intellectus logicus und findet sich auch in der Dissertation De mundi (§ 5 „per reflexionen secundum usum intellectus logicum"). Zweitens spricht die erste Fassung der Amphibolie von der t r a n s z e n d e n t a l e n Reflexion; sie ist auf die Erkenntnisquelle der verglichenen Vorstellungen gerichtet. Reflexionsbegriffe sind also — man hüte sich vor der Analogie „Verstandesbegriff" oder „Vernunftidee" — I. Begriffe, die zur logischen Reflexion d i e n e n; II. Begriffe, bei denen transzendentale Reflexion v o n n ö t e n ist, damit keine Amphibolie entstehe. Die logische Reflexion kommt nur in der ersten Fassung der Amphibolie vor, die transzendentale in der ersten und zweiten Fassung, in der dritten Fassung sind beide durch das dictum de omni et nullo entbehrlich geworden. Es scheint mir nun aber nicht zulässig zu sein, alle Stellen in Kants Schriften, in denen von Reflexion oder reflektieren die Rede ist, unter einen Hut zu bringen und zur Interpretation der Amphibolie heranziehen, wenn auch die

Reflexionsdefinition in der Schrift „Über Philosophie überhaupt“ logische und transzendentale Reflexion der Amphibolie umfaßt. Die übrigen Stellen aber (z. B. Kr. d. r. V. S. 272, Kr. d. Urt.-Kr. Einleitg. IV, Logik §§ 1, 5, 6, 19, 82, Anthropologie § 4 letzte Anmerkung, §§ 6, 7, 9, 17, Vorlesungen über Psychologie, herausgegeben von Du Prel nach Poelitz 1889, S. 16, 18, 25, 26, 27) rechnen zwar alle die Reflexion zu den oberen Seelenvermögen (Spontaneität), bringen mich aber zur Überzeugung, daß hier einer der am meisten schwankenden Ausdrücke der ganzen Kantischen Terminologie vorliegt.

Auch bei seiner Unterscheidung zwischen Vergleichen und Urteilen scheint mir Döring (S. 41) die richtige Auffassung (Vergleichen — subjektiv; Urteilen — objektiv) zu verfehlen. Dagegen danke ich Döring den Hinweis auf die §§ 23—30 von De mundi und damit eine neue Stütze für meine Datierung. Es zeigt sich nämlich wieder, wie nahe die Amphibolie der Dissertation von 1770 steht. So bespricht der § 23 das „sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium“, § 24 die „permutatio intellectualium et sensitivorum“ und die daraus entstehenden „principia fallendi intellectus per omnem metaphysicam pessime grassata“. Die folgenden §§ 27—30 geben Beispiele solcher falscher Sätze nur nicht aus der Leibnizschen Philosophie, wie die Anphibolie es tut.

Die zweite Hälfte der Döringschen Dissertation bringt aus Kants Schriften eine reichhaltige Zusammenstellung und Vergleichung von Stellen, die auf Leibniz Bezug haben.

XXIV.

Kleitophon wider Sokrates.

Ein Beitrag zur Erklärung des nach ersterem benannten Dialoges der platonischen Sammlung.

Von

Dr. Heinrich Brünnecke, Göttingen.

Wieweit die über den rätselhaften Kleitophondialog seitens der Forscher bisher geäußerten Anschauungen auch im einzelnen voneinander abweichen, so berühren sich doch in den meisten Fällen ihre Ansichten aufs engste darin, daß sie die Rede des Sokrates und damit die Abfassung des ganzen Gespräches eher einem ausgesprochenen Gegner, als einem Freunde des Meisters zutrauen. Wir können uns infolgedessen darauf beschränken, in der Einleitung die hauptsächlichsten diesbezüglichen Urteile ganz kurz zu erwähnen und dadurch den gegenwärtigen Stand der Kleitophonforschung zu beleuchten. Der gelehrte Leser wird sich so im voraus seine eigene Meinung über die von der modernen Wissenschaft an die Behandlung unserer Kleitophonfrage zu stellenden Anforderungen zu bilden vermögen.

Unser Problem im Lichte der modernen Forschung.

Das Urteil Schleiermachers[1]) lautet: „Es ist wahrscheinlich, daß das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen (!) herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Plato nicht ausgenommen, gerichtet ist. Es ist auf keinen Fall zu denken, daß Plato den Sokrates so sollte abführen lassen.“ Einige Jahre später schrieb Boeckh[2]), der Kleitophon sei ein Torso und (a. a. O. S. 33) im übrigen mit dem unechten Theages, Alcibiades, Axiochos, Eryxias, Sisyphos auf eine Stufe zu stellen. Demgegen-

[1]) Platoübers. II 3, Einl.

[2]) In seinem Kommentare zum Minos (S. 11). Er ließ sich durch die Worte des Proklos (in Tim. I S. 7) in diesem Sinne beeinflussen.

über erklärte er später [3]): ‚dialogus, qui Clit. inscribitur, sive is subditicius est, sive, quod magis probamus, ex imperfectis Platonis schedis in quas auctor argumentum dialogi posthac elaborandi coniecerit post huius obitum in lucem protractus‘. Trotzdem entschieden sich in der folgenden Zeit die bedeutendsten Kenner des Altertums, wie Ast [4]), Socher [5]), Hermann [6]), Susemiehl [7]), Cunert [8]) aufs neue für die Unechtheit des Schriftchens. Ebenso bald darauf C. Ritter [9]) „aus Gründen des Inhalts“, Hirzel [10]), Hartlich [11]) und Wendland, wenn er im Anaxim. v. Lamps. urteilt: „Der Kleitophon des pseudoplat. Dialoges ist unfähig, Wesen und Ziel der sokratischen Methode zu begreifen.“ Nach den Platos Autorschaft leugnenden Stimmen derart hervorragender Gelehrten erscheint es allerdings als berechtigt, wenn an der Neige des vergangenen Jahrhunderts W. Lutoslawsky [12]) unseren Kleitophon als ‚a dialogue of dubious authenticity‘ völlig außer Betracht läßt und um fast dieselbe Zeit sich Wegehaupt [13]) zum Vorkämpfer für Cunerts Auffassung des Problems aufwirft. Von Vertretern der gegenteiligen Anschauung nenne ich Yxem [14]), Grote (Plato vol. III. S. 23), Dümmler [15]) und Joël (Der echte und der xenoph. Sokrates, 1893 bis 1901); doch stellte dann jüngst Ernst Bickel (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1904, S. 461) wiederum den Kleitophon

---

[3]) Im ‚Index lectionum‘ der Universität Berlin von 1840 (S. 7).

[4]) Platons Leben und Schriften, S. 500.

[5]) Über Platons Leben und Schriften, S. 154—159.

[6]) Geschichte und System der platon. Philosophie, S. 426.

[7]) Übersetzung von Platons Werken V, S. 507 ff.

[8]) Quae inter Clit. dialogum et Platonis Rem p. intercedat necessitudo Greifswalder Dissertation von 1881.

[9]) Platon. Untersuchungen, Stuttgart 1888, S. 93.

[10]) Hermes X, S. 77.

[11]) Leipziger Studien XI, S. 231.

[12]) In seiner Untersuchung über ‚The origin and the growth of Plato's logic‘, S. 75.

[13]) Vgl. die Worte in seiner Dissertation: ‚De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore (Göttingen 1896): ‚Sed quaerat aliquis, quemnam Socraticum secutus Clitophontis scriptor contenderet tam acerbe paene Cynicum in modum S. Athenienses ad virtutem adhortatum esse: hausit aut e Platone ipso aut e Socratis vitae ratione, qualis apud omnes nota erat.‘

[14]) Über Platos Clit., Berlin 1846 (war mir nicht zugänglich).

[15]) Kleine Schriften I, S. 232.

mit dem Theages und ähnlichen unechten Dialogen zusammen. Der neueste Bearbeiter unseres Gegenstandes, Herr Prof. Dr. Josef Paulu in Znaim (1909), nimmt endlich als mutmaßlichen Verfasser gar ein Mitglied der späteren peripatetischen Schule an.

* * *

Wir wenden uns nunmehr der Betrachtung des Dialoges selbst zu.

Gegenstand des Gesprächs.

Zweierlei behauptet der Verfasser in der Einleitung durch den Mund ‚Kleitophons' gegenüber dem sich durch angeblich ungerechte Beurteilung seiner philosophischen Wirksamkeit verletzt fühlenden Sokrates: er habe den Meister bei Lysias 1. in gewisser Beziehung g e l o b t , ihn aber zugleich 2. mit eben demselben Rechte in anderer Hinsicht g e t a d e l t. Die ganze Auseinandersetzung gliedert sich infolgedessen notwendigerweise in zwei Teile, nämlich 1. i n d e n N a c h w e i s , d a ß e r d e n S o k r a t e s a l s g e e i g n e t e n T u g e n d r e d n e r w i l l i g a n e r k a n n t h a b e , wenn er ihn zu seiner Freude mit Eifer weit nachdrücklicher als die übrigen Sittenlehrer die große Menge der Schlaffen und Unentschlossenen antreiben und die Notwendigkeit der sittlichen Besserung betonen gesehen habe. Es ist direkter Beweis; die Äußerungen des Gegners werden unmittelbar angeführt: „Ihr pflichtvergessenen Menschen!" hören wir ihn schreien, „eure Sorge um äußeren Besitz, um körperliche und elementare Bildung ist töricht ohne den Erwerb der inneren Güter, d. h. der auf Wissen beruhenden wahren Seelentugenden, denn ohne sie herrscht Zwietracht im Staate nach innen wie nach außen. Also bessert euch, ehe es zu spät ist! Ist doch eure gewöhnliche Einwendung, nicht schimpfliche Unwissenheit, sondern eigener freier Wille sei der Grund aller Schlechtigkeit, so haltlos wie töricht, denn freiwillig wählt man statt der höchsten Güter solche Übel nicht, freiwillig unterliegt man nicht den Trieben und Lüsten, begeht infolgedessen auch nicht freiwillig, sondern in schmählicher Unwissenheit die ungerechten Handlungen. Also eins ist not: Wissen von der Tugend, von der Gerechtigkeit!"

a) Kunstvolle Anordnung der Gedanken.

Erster Teil der Rechtfertigung Kleitophons.

Des Sokrates erste Ermahnung zur Tugend.

„Ihr Narren", ruft er sodann, „seht ihr denn nicht, wie ihr durch jene törichte Bevorzugung der äußeren Dinge die zur Herrschaft bestimmten edlen Teile der Seele grausam unter das Sklavenjoch des Körpers zwängt?"

Zweite Ermahnung zur Tugend.

Schließlich[16]) erklärt er wirkungsvoll: „Wie jemand, der seine Körperkräfte, seine Handwerkskünste nicht zweckdienlich zu benutzen weiß, am besten überhaupt keinen Gebrauch von ihnen macht, so enthaltet auch ihr vor Ausbildung jener Seelenkräfte euch am klügsten jeder unbedachten Handlung und laßt euch lieber in selbstgewählter Knechtschaft zu eurem Heile von einem Tugendhaften leiten wie von einem guten Steuermanne in den Stürmen des privaten wie des öffentlichen Lebens.“

Dritter Protrepticus

Zweiter Teil der Rechtfertigung Kleitophons.

Nunmehr kann Kleitophon dazu übergehen, dem beleidigten ‚Sokrates‘ einwandfrei zu beweisen, daß er ihn trotz dieser lobenswerten Tugendreden leider mit vollem Recht habe tadeln müssen, denn er habe seine, wie von einem Gotte auf der tragischen Bühne“ mit so großem Pathos vorgetragenen Gedanken wieder und wieder angehört, ohne daß doch Sokrates die so geflissentlich in seinen Hörern erweckte Erwartung zu befriedigen vermocht habe. Endlich habe er sich zunächst an seine Schüler (408 c — 410 a) und darauf an den Meister selbst gewendet (410 a, b), aber weder jene noch dieser hätten ihm irgendwelche tiefere Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit vermitteln können. Jetzt sei er (d. h. der Kleitophonverfasser) sich voll bewußt geworden, daß der Pseudophilosoph ‚Sokrates‘ unberechtigterweise die Tugend gepredigt habe, denn er habe sie niemandem zu verleihen vermocht. Aus Ignoranz? Aus Bosheit? (410 c: *ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν.*)[17]) Was wählst du? Die Rede ist jetzt direkt an den angegriffenen und dadurch beleidigten Sokrates gerichtet: „Vertausche deine schöne aber nutzlose Tugendpredigt mit wahrer Philosophie, mit der Dialektik! Ohne diese werde ich dich als guten Propädeutiker betrachten, dir aber auch weiterhin deine unrechtmäßig angemaßte Maske eines wahren, die Glückseligkeit verleihenden Philosophen schonungslos vom Haupte reißen.“

b) Literar. Charakter des Dialoges.

Wir sehen bereits: es handelt sich vornehmlich um einen Rechts-standpunkt. Wie beginnt die Schrift? Mit den Worten des

[16]) Daß an mehrere, getrennte ‚*λόγοι προτρεπτικοί*‘ zu denken ist, zeigt p. 408 b, c. Daß diese Reden bzw. Schriften ein fortlaufendes Ganze, also ein geschlossenes Werk bildeten, lehrt der systematische Fortschritt der Gedanken. Den 2. schließt Kleitophon mit ‚*καὶ ὁπόταν αὖ φῇς …*‘, den 3. mit dem ähnlichen Übergange ‚*καὶ ὅταν λέγῃς*‘ an das Vorhergehende an.

[17]) Vgl. Xen. Mem. IV 2, 27: *μὴ εἰδώς, ἀλλὰ διεψευσμένος τῆς σεαυτοῦ δυνάμεως.*

Klägers[18]), des „verleumdeten" „Sokrates" in 3. Person (sic!)[19]): *‚Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο ἔναγχος, ὅτι Λυσίᾳ διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερεπαινοῖ'*, also gerade so förmlich wie sich das bei einer wirklichen gerichtlichen Anklage und Verteidigung erwarten lassen würde und gerade so meisterhaft kurz und vielsagend, wie wir sonst bei literarisch fingierten Gerichtsverhandlungen über den Sachverhalt durch eine kurze Hypothesis informiert zu werden wünschen: gewiß schon ein rein äußerlicher Beweis für diese aus inneren Gründen, wie wir oben sahen, zu fordernde Auffassung des Kleitophonproblems. Wie schließt die Schrift? Mit den Worten des der hinterlistigen Verleumdung verdächtigten Kleitophons, also des Angeklagten: wiederum wie in der Gerichtspraxis. Wir sehen: **schon aus diesem äußeren Grunde des Motivs durfte die** von den bisherigen Forschern so schmerzlich vermißte **Schlußrede des Sokrates nicht erfolgen,** denn es handelt sich eigentlich um die Ehre Kleitophons! Ist der Verfasser dieser Rechtfertigung wirklich ein Verleumder, der den Meister (also vom platonischen Standpunkt aus ‚Konkurrenten') durch einseitige, übertriebene Ausmalung seiner Fehler in den Augen des Publikums herabzusetzen, in seiner sozialen Stellung zu schädigen sucht?

Also zunächst eine kurze Bemerkung über das Rechtsverhältnis. Zwei Fälle sind möglich: 1. eine wissentliche, den Tatsachen nicht entsprechende Herabwürdigung des Sokrates, 2. eine unbeabsichtigte Verleumdung, sofern etwa Kleitophon ohne sorgfältige, gewissenhafte Prüfung des Tatbestandes, also durch ein weniger schweres Verschulden dem Sokrates etwas Ehrenrühriges nachsagte. Ehren rührig ist aber hier für den Moralphilosophen der Vorwurf der Unfähigkeit oder Weigerung, das Versprechen zu erfüllen und das Wesen der Tugend klarzulegen. In beiden Fällen würde den Kleitophon die gerechte Verachtung jedes anständigen Beurteilers treffen müssen. Es muß also von dem zur Rede gestellten Verfasser der Rechtfertigungs-

---

[18]) Wie in der att. Gerichtspraxis!

[19]) Bereits Schleiermacher in seiner Einleitung zur Übersetzung u. a. bemerkten das mit Staunen und schlossen aus ihrer richtigen Überzeugung, daß ein wirklicher Dialog nicht gut so beginnen könne, dieser ‚Dialog' sei unecht.

schrift der Beweis erbracht werden, daß er mit Recht nach gewissenhafter Prüfung des Tatbestandes den Sokrates hinter dessen Rücken tadeln durfte. Dieses geschieht eben durch den Nachweis, daß er erst **lobte,** dann aber doch nicht befriedigt war und endlich die für ‚Sokrates' höchst blamable Tatsache konstatierte, daß auch die Genossen des Meisters fortgesetzte Paränesen nicht recht verstanden hatten. Uns will dies vom Verfasser so geflissentlich in den Vordergrund gestellte Argument geringfügig erscheinen. Wie schwer es aber gerade bei dem großen antiken Denker, dem unsere Schrift durch die Überlieferung beigelegt wird, bei Plato wiegt, wird jeder Platokenner wissen. So gilt ihm bzw. seinem Sokr. z. B. im Protag. als stärkster Beweis dafür, daß jemand trotz erfolgreicher staatsmännischer Wirksamkeit kein wahres Wissen besitzt, der Umstand, daß er selbst seinen Söhnen dieses Wissen nicht mitzuteilen versteht. Im Kleitophon erscheint nun dieser Zustand umso bejammernswerter, als es hier gerade die Gefährten des ‚Sokrates' selbst sind, die den Grad ihrer Unwissenheit gar nicht gewahr wurden [20]) und erst durch den sich bald in Gegensatz zu ‚Sokrates' stellenden Kleitophon über den wahren Wert des bei diesem Tugendschwärmer erlangten Wissens besser unterrichtet werden. Endlich wird, wie wir oben sahen, ‚Sokrates' selbst von dem stets in die Tiefe dringenden Geiste ‚Kleitophons' in die Enge getrieben und weiß nicht aus noch ein (410 a/b). Es erscheinen am Schlusse der Rede des Kleitophon vollends noch die Worte *καί σου δεόμενος* usw., gerade als ob wir uns in einer Gerichtssitzung in Athen befänden. Richter ist hier nicht sosehr Sokrates wie die Öffentlichkeit, nämlich das damals philosophisch und literarisch interessierte Publikum So schließt diese Rechtfertigungsschrift mit der äußerlich milden, aber sachlich nicht wenig energischen Aufforderung: erfülle bitte deine Pflicht als wahrer Philosoph, oder ich ziehe den Redner und Sophisten Thrasymmachus und jeden andern, der mir ehrlich helfen will, deiner hohlen Protreptik vor [21])'

---

[20]) Die schimpflichste Lage fürwahr! Jetzt gewinnt auch der Vorwurf des ‚ἐμπόδιον εἶναι' in den Schlußworten Kleitophons die rechte Bedeutung.

[21]) Daß er seine Drohung ausgeführt und beim Gegner Thrasymmachos durch seinen Bericht über des alten Narren ‚Sokrates' unverstandene und widerspruchsvolle Protreptik (ὕθλοις) Empörung und Abscheu erregt hat

Gerade diese Umkehrung des ursprünglichen Anklageverhältnisses erscheint als die geniale Tat des sich vom Verdachte der böswilligen Verleumdung reinigenden Verfassers. Dieser war im Anfange, der große Philosoph ‚Sokrates' ist am Schlusse der Angeklagte, der gewissenlos die leichtgläubigen Hörer durch seine großen Aufschneidereien ködert, sie durch die vielen Prunkreden an der Nase herumführt und sie schließlich ohne die ersehnte *εὐδαιμονία* entläßt. Geschädigt sind sie insofern, als sie sich inzwischen anderswo eventuell besser hätten ausbilden lassen können. Jetzt ist es dazu möglicherweise schon zu spät geworden. Auf diese geniale Weise wird aus der unverhüllten Invektive eine die Sympathie des Lesers in höherem Maße erregende Rechtfertigung zur Wahrung der eigenen Ehre des wahren Philosophen Kleitophon, aus der Rechtfertigungsschrift aber gleichsam ohne seine Absicht eine schwere Anklage des Pseudophilosophen.

Wir bemerkten oben bereits steten Gedankenfortschritt, wir bemerken aber auch äußerlich bis ins einzelne solch stete Gliederung, wie sie so in allen Teilen durchgeführt schwerlich im Dialoge, d. h. in der literarischen Nachbildung eines wirklichen Gespräches erscheinen dürfte. Ich bitte die mit ‚*ταῦτα*' nach Art der Gerichtsrede beginnenden Hauptabschnitte 407 e, 408 b 410 a zu beachten [22]) und dazu die Bemerkungen des Herrn Professor Schwartz im Rostocker Index von 1892 über des Gorgias Palamedes zu vergleichen, des weiteren aber auch die vielen kleinen genau abgemessenen Sätzchen (z. B. 409 b, c). Selbst die Worte entsprechen sich teilweise [23]).

Wir sehen ferner, es ist durchaus ungerechtfertigt, den Verfasser wegen des ‚unmotivierten' Erwähnens der ‚*οἱ παρόντες*' (410 a)

---

zeigt deutlich Platons erstes Buch der Republik (bes. p. 336 b—d), wo direkt auf den Kleitophon Bezug genommen und der vom erbitterten Kleitophon gegen Sokrates aufgehetzte Rhetor von den Anwesenden nur mit Mühe zurückgehalten wird. Darüber unten.

[22]) Dieselbe Wirkung durch dasselbe Mittel wird in dem (nach den überzeugenden Ausführungen meines akademischen Lehrers, Herrn Prof. Dr. M. Pohlenz, bereits nach dem Antalkidasfrieden von Plato verfaßten) rhetorisch-satirischen Epitaphios ‚Menexenos' erzielt. Vgl. z. B. das zweimalige *ταῦτα* S. 248 d mit dem zweimaligen im Kleitophon S. 410 a, b (ebenfalls kurz vor dem Schlusse. Auch im Menexenos fehlt nicht das *δέομαι* a. a. O. lit. e.

[23]) S. darüber unten den 2. Teil unserer Untersuchung.

zu tadeln. Zeugen durfte jeder Redner vor Gericht anführen, ja er mußte es, und für die Wahrheit der Behauptungen Kleitophons bürgen eben auch die Aussagen der übrigen Ohrenzeugen mit, welche hier durchaus als faßbare Personen vorgestellt werden, die jeden Augenblick gerufen werden können, falls etwa der abgeführte bzw. überführte ‚Sokrates' die Richtigkeit der gegen ihn im Laufe der Rede erhobenen Beschuldigungen in Abrede stellen sollte. Mit Fug und Recht wendet sich daher (410 b) die Rede auf die Person des Sokrates selbst zurück, mit Recht wird ihm jetzt direkt und persönlich diejenige Behauptung als bewiesen entgegengeschleudert, die sich wie ein roter Faden durch die ganze Darlegung Kleitophons zog: verdientermaßen habe ich dir unter abfälligen Äußerungen den Rücken gekehrt, denn wenn du mir aus dem Stegreif über deine schönen Vorträge ein Gespräch dialektischer Art führen sollst, widersprichst du dir selber und schweigst. Besudele also durch solch hohle Rhetorik nicht den Namen des Philosophen! Damit ist dem Afterphilosophen der Mund gestopft. Er durfte, er konnte nicht widersprechen, ohne zu begründen. Seiner Eigenart entsprechend in einer der von Kleitophon so schön gebrandmarkten Volksreden? Etwas anderes verstand ja der hier gezeichnete ‚Sokrates' nicht! Die Nichtigkeit dieser Kunst ist jedoch sattsam erwiesen; eine Verteidigung in dieser Weise wird man schwerlich akzeptieren, denn Kleitophon hat ja klugerweise von vornherein zugegeben, daß ‚Sokrates' die Überzeugungskunst der schönen Worte ausgezeichnet handhabe. Die durch Kleitophon aufgeklärten Hörer (bzw. Leser!) werden lärmen. „Schluß"! ‚Dialektik'! ‚Wahre Philosophie'! wird man ihm entgegenrufen. Die zu geben ist er unfähig. Er **muß**, wie oben gezeigt, schweigen, denn eine proteptische und damit philosophisch höchst unfruchtbare Verteidigungsrede wird notwendig zur neuen Anklage, beweist somit die Richtigkeit der bereits gegen ihn erhobenen Vorwürfe eklatant aufs neue. Der unechte Phrasensokrates ist durch diese geniale Zuspitzung der Kontroverse bereits völlig zerschmettert: es ist also eine völlige Verkennung der gesamten Sachlage, wenn die Forscher [24]) nach diesen objektiv begründeten Ausführungen ‚Kleito-

[24]) Wie Tennemann (System der platonischen Philosophie I, 112), Grote (Plato and the other companions of Socr. (London 1865) III, S. 13 ff.) Th. Gomperz (Sitzungsbericht der Akademie, philol.-historische Klasse (Wien 1887), S. 763) u. a.

phons' noch lange Disputationen mit dem Gegner vermissen: cum tacet, clamat! **Der Kleitophon ist also ein anonymes,** ganz besonders fein durchdachtes **Flugblatt zur wirkungsvollen Bekämpfung eines absichtlich nicht offen genannten Gegners und als solches kein Torso!** Wer dieser Gegner, wer der geistvolle Invektivenverfasser ist, werden wir im folgenden zu untersuchen haben.

c) Der Kleitophon und die Sokratik.

Die befriedigende Lösung unseres Problems hängt wesentlich von der richtigen Beantwortung der Frage ab: Für welchen der uns bekannten Sokratiker ist die im Kleitophon so schön gezeichnete Rolle eines Bußpredigers charakteristisch gewesen? Wir entsinnen uns nun, daß die in ganz ähnlicher Weise vorgetragene oberflächliche Popularethik der kyn.-stoischen Diatribe sich mit genügender Sicherheit bis auf den Sokratiker Antisthenes verfolgen läßt. Wir erinnern uns ferner daran, daß zweifellos kein anderer als eben dieser freche Sathonschreiber [25]) auch von dem ganz besonders im Anfange seiner Schriftstellerei auf den Namen eines Philosophen Anspruch erhebenden Isokrates in der Sophistenrede (§§ 1—8) [26]) ebenso als gemeiner Lügner angeklagt wird, wie wir das oben seitens des Kleitophonverfassers in unserer unter Platons Namen gehenden Kontroverse geschehen sahen, in welcher der angegriffene Tugendredner ‚Sokrates' aufs Haar den Verkündern jener späteren, weitläufigen Auseinandersetzungen über die Tugend glich, welche sich, wie wir ebenfalls bereits bemerkten, auf Antisthenes zurückführen lassen. Bei Isokrates spiegelt dieser Gegner vor, er vermöge die Schüler in Kürze zur Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) zu führen: ganz dasselbe wurde unter Verwendung desselben Wortes auch im Kleitophon als *τέλος* vorgespiegelt. Zum Halten seines Versprechens ist er nach der Versicherung beider Zeitgenossen unfähig.

Als Isokrates seine Sophistenrede schrieb, hatte Plato wohl eben erst begonnen, sich zu seiner wirklich tiefen, ja einzigartigen Lebensanschauung durchzuringen. Seine Erstlingsschriften erscheinen vielfach ohne greifbares Resultat. Mit denen des Aeschines und der

[25]) Der unbedenklich seinem toten Meister Sokrates die eigenen Gedanken in den Mund legte.

[26]) Vgl. auch Antid. § 84 (261).

übrigen Sokratiker dürfte es auch nicht besser bestellt gewesen sein. Es mußten also die erwähnten, sicher nicht zuerst von Isokrates erhobenen Vorwürfe auch die übrigen Sokratiker und besonders die durch die Schriftstellerei dieser Schüler immer berühmter werdende Person des Sokrates selbst treffen. Als Sokratiker mußte sich auch Xenophon getroffen fühlen und in diesem Sinne fasse ich die viel spätere Stelle in den Mem. I, 4. Und Plato? Schwieg dieser geistvollste aller jener den toten Meister in Wort und Schrift verteidigenden Jünger beschämt und entmutigt? Wir vermissen also unter den zweifellos echten platonischen Schriften eigentlich ein Gespräch, in dem **sein** Sokrates jenen Vorwurf, er sei ein bloßer protreptischer Tugendschwätzer, als unberechtigt mit Entrüstung zurückweist und auf genialere Art als Xenophon die meisterhafte Handhabung der Dialektik als des spezifisch sokratischen Erkenntnismittels durch die Tat beweist. Wir erwarten in einem solchen Dialoge entsprechend der Eigenart des **platonischen** Sokrates eine besonders feine, aber auch scharfe ironische Zurechtweisung desjenigen Mannes, der absichtlich oder unabsichtlich, direkt oder indirekt jene einseitige Auffassung der sokratischen Philosophie und damit die schweren Vorwürfe hervorgerufen hatte. Nun sahen wir bereits oben, daß die im angeblich platonischen Kleitophon gebrandmarkte oberflächliche Protreptik für die ausgedehnte ‚sokratische' Schriftstellerei des Antisthenes charakteristisch war. Die diesbezüglichen Vorwürfe mußten also durch das Ungeschick des Antisthenes neue Nahrung erhalten, da seine Sokratik ja wegen der Popularität gerade dieses Sokratikers wenigstens in den Augen der ebenso oberflächlichen Masse mehr und mehr als Charakteristikum sokratischer Weisheit überhaupt erschien. Widerlegte daher Plato, so mußte er 1. die unwissenschaftliche, also unsokratische Wirksamkeit **dieses Mannes** schlagend dartun: wie dies geradezu unübertrefflich im angezweifelten Kleitophon geschieht und 2. zeigen, daß sein wahrer Sokrates besseres verstand. Wo erfolgt das aber? Wenn überhaupt, dann zweifellos in einer längeren Debatte, die im direkten Gegensatze zur Methode des Antisthenes nicht in einem Tone heruntergeschmettert werden konnte, sondern als dialektisches Meisterstück allen Einsichtigen offenbarte, ‚ἃ λέγων συνη

μέμφεσθαι τοῖς συνδιατρίβουσι', wie Xenophon a. a. O. (I, 4, 1) es verlangt. Das geschieht von Plato nur einmal: im Staat [27]). Bei dieser Gelegenheit können wir so recht beobachten, wie ein Genie und wie ein philosophischer Schwachkopf verteidigt. Der gute Xenophon glaubt für seinen toten Freund und Meister die schönste Lanze zu brechen, wenn er recht eindringlich erklärt: „Es haben da einige meinem Sokrates den Besitz der Fähigkeit abgesprochen, die Menschen durch Verleihung der Tugenderkenntnis zu bessern. Na, das ist natürlich nicht wahr!" Anders das Genie. Das sucht (hier in der Rolle eines wahrheitssuchenden Schülers) zunächst den für die Disqualifizierung der sokratischen Philosophie (s. o.) Hauptschuldigen heraus und kondensiert dann die Anklagepunkte unter Zugrundelegung einer bekannten, für des Gegners Methode bezeichnenden Hauptschrift, wie sie der dreibändige [28]) (sic!!) Protrepticus des Antisthenes war. Es formuliert also trotz schonender Einkleidung die betreffenden Gedanken recht scharf, aber gerecht und versieht diese zusammenfassende Darstellung derselben zugleich mit solch individuellen Zügen dieses Schuldigen, daß auch der fernerstehende Beobachter klar erkennt: die Verurteilung der sokratischen Methode war doch in jener allgemeinen Weise ungerecht, denn der einzige Schuldige ist doch eigentlich nur jener Sokratiker, welcher in der ‚vorzüglichen' Prunkrede fast als der leibhaftige Epideiktiker Gorgias im Sokrateskostüm erscheint [29]). Dieser wurde aber als ein die Person des Sokrates ledig-

---

[27]) Die späten, lange nach des A. Tode verfaßten ‚Gesetze' bleiben hier außer Betracht.

[28]) Vgl. den Katalog bei D. L. VI, 16: Auch unsere Analyse des Protrepticus im Kleitophon führte auf eine dreifache Gliederung. Es war ausdrücklich die Rede von mehreren λόγοι προτρ.

[29]) Vgl. den zweiten Teil unserer Untersuchung! Interessant ist auch die von Plato schon im Gorgias 464 abgelehnte Identifizierung der Rechtsprechung mit der Gerechtigkeit (Kleitophon, S. 408 b), denn sie erinnert uns an die sophistisch-rhetorische Anschauung, daß das von der Staatsgewalt (= dem Stärkeren) als „gerecht" durch Richterspruch Anerkannte nun auch gleichfalls das Gerechte wirklich sei. So was kann also nur ein auf dem Boden der Sophistik stehender Sokratiker behaupten. Durch derartige Erwägungen erledigt sich der Einwand des Herrn Professor Pavlu (a. a. O. S. 7): „Ist es nun denkbar, daß Plato das beide Männer Trennende in der Form zum Ausdruck gebracht hätte, daß er in dem zweiten, tadelnden Teile seine eigene Lehre (?) in einer solchen Weise sollte angegriffen haben? Dieser Teil mußte

lich darstellender Schauspieler, der die Rolle des wahren Philosophen als unfähiger Dialektiker überhaupt nicht zur Geltung zu bringen vermag, dem echten platonischen Sokrates geradezu entgegengesetzt: ein bissiger Hieb, der den groben Sathonschreiber und arroganten Sokrateskopierer gewiß in seiner ganzen Schärfe getroffen hat. Es tritt dem Leser durch die meisterhafte Darstellung des Verfassers unmittelbar der fundamentale Unterschied zwischen jener wahren sokratischen Dialektik und der hohlen Rhetorik entgegen, mit welcher der gedankenarme ‚Sokrates' in Ermangelung tieferer Erkenntnis (vgl. den Sophistes) des Volkes Augen und Ohren äußerlich zu bezaubern versuchte [30]). Und doch beanspruchte er offenbar das Verdienst, die höchste Weisheit des Sokrates mit der höchsten Kunst des protreptischen Prunkredners vereinigt zu haben. Erstere ist, wie ‚Kleitophon' treffend gezeigt hat, nicht weit her. ‚*Ἐὰν δὲ μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός*' hatte ebenfalls der platonische Sokrates bereits (im Phaedrus, S. 261/2) erwiesen. Weiß also der ‚Sokrates' im Kleitophon nicht einmal selber, was eigentlich Gerechtigkeit ist, so ist auch seine Rede darüber nichtiges Geschwätz eines eitlen Dilettanten, der sich zu seinem Unglück als Erlöser der sittlich verkommenen Menschheit fühlt [31]). Denn zwischen Philosophen und Rhetoren gleichsam in der Mitte stehend muß er (nach den geistvollen Ausführungen Platons im Euthyd. S. 306) wie Isokrates notwendig schlechter als beide sein. Vgl. auch im Staate S. 489 c, d. Der ‚Kleitophon' im ‚pseudo'platonischen Dialoge

---

(nach Ansicht des Herrn Professors natürlich!) dann doch entweder eine Verteidigung der eigenen Lehre Platons (als ob die nicht schon genügend durch die ganze bisherige platon. Schriftstellerei verteidigt wäre!!) oder eine Zurückweisung des gegnerischen Standpunktes enthalten." Dann hätte sich ja ein Mann wie Plato dazu herablassen müssen, sich mit so einem Gegner in regelrechten Schulstreitschriften herumzuzanken. In welch feiner und doch beißender Satire tatsächlich das Genie sich verteidigt, zeigt uns eben unser Kleitophon.

[30]) Wieder nach der Anweisung des Gorgias. Vgl. Plato, Gorgias S. 452 e—453 a.

[31]) Wozu ihm aber die *φύσις* fehlt. Daher läßt bei seinen *ἐπιδείξεις* über moralphilosophische Themata seine *εὕρεσις* (inventio) so sehr zu wünschen übrig, daß stets dieselben sokratischen Gedanken nur schematisch in anderer Form wiederholt und durch neue Beispiele erläutert und bekräftigt zu werden pflegen.

schließt also ganz im platonischen Geiste mit logischer Konsequenz, daß es für ihn als Jünger der Philosophie immer noch besser ist, sich statt zu solch einem zwitterhaften Stümper zu einem leibhaftigen Sophisten [32]) zu begeben: zu Thrasymmachos, dessen unsittliche Grundsätze sogar der Feind dieses ‚Sokrates', Isokrates als Gipfel der ἄνοια bekämpfte (z. B. in ‚περὶ εἰρήνης' § 31 ff.). Welch Schlag für den Widersacher im Sokratesgewande, sich so als ἀλάζων und ärgerer Schelm als Thrasymmachos hingestellt zu sehen [33])! Welch beschämende Wendung der Kontroverse durch die meisterhafte, verdeckte Invektive ‚Kleitophons'. Platonischen Geistes Hauch spüren wir hier zweifellos in seiner ganzen Größe, wenn anders jene Euthydemosstelle [34]) dem Schreibstifte dieses Meisters entsprang.

---

[32]) Denen sein protreptischer Lehrer ja früher schon Schüler zuführte (Xen. Symp. 4, 62).

[33]) Insofern mit Recht, als Thrasymmachos die Torheiten dieses Sokrates sofort, dieser seine eigenen Eselsohren aber nicht mal spät erkennt. Also das plus an Torheit ist auf seiten des A. Vermutlich schlägt auch hier Plato seinen Gegner mit eigenen Waffen, indem er alles das Schlechte, was dieser im φυσιογνωμικὸς περὶ τῶν σοφιστῶν den bösen Sophisten vorgeworfen hatte, nun Kleitophon auf den A. zurückschleudern läßt. (Über den Physiogn. d. Antisth. vgl. Henrichowsky: „Ein kurzer Beitrag zur Literatur der Physiogn. veteres" im Programm des Gießener Gymnasiums von 1870). Alles das muß man sich vergegenwärtigen, um den Eindruck voll zu verstehen, den der Kleitophon auf die gebildeten Zeitgenossen machte; durch den Kleitophon und die den rechten Hintergrund dazu bildende imponierende Schriftstellerei Platons erscheint mit einem Male der hochgeachtete Schauspielersokrates als der Sophisten ärgster!

[34]) Hier hatte er bereits (S. 278 d/e) erklärt, daß nicht Protreptik, sondern ernsthafte Dialektik als Grundlage aller Wissenschaft, das Wesen seiner Philosophie ausmache. In dem dann folgenden ‚sokrat.' Protrepticus (bis S. 283 und 306 e, 307) kommen alle wesentlichen Gedanken des sophistischen Sokrates vor: ‚Die Menge hält töricht äußere Güter für das köstlichste Besitztum, der Weise die Tugend. Sie ermöglicht erst den richtigen Gebrauch jener. Ohne diesen ist für den Toren das δουλεύειν am besten' usw. Doch an Stelle der fortlaufenden Rede des falschen Sokrates tritt die Dialektik des wahren platonischen Dialoges. Übrigens hatten die beiden eristischen Klopffechter gleichen Bildungsgang wie Antisthenes, nämlich von der Rhetorik zur Philosophie. Bei ihnen ist daher derselbe Mangel, dieselbe Halbheit zu beklagen. Bei allem diesen mit Recht als Unfug zu bezeichnenden Treiben fiel Plato als dem Verteidiger der Ehre des wahren Sokrates gleicherweise die Pflicht zu, den Mitbürgern schlagend darzutun, daß der Pfad zur wahren Glückseligkeit nicht durch den Kreis solcher Narren führe.

Wer hätte damals außer Platon wohl so etwas vermocht? Dieser hat so mit dem unflätigen Gegner völlig abgerechnet, wie er es in ähnlicher Weise (wenn auch minder scharf) mit seinem ehemaligen Freunde Isokrates gemacht hatte. Wie gegenüber diesem, so hatte er auch gegenüber dem ‚Sokrates' des Kleitophon lange Jahre mit seiner Polemik geduldig gewartet (S. 410 c), aber als er ‚*πολὺν ὑπομείνας χρόνον*' in allen Reden (bzw. Schriften) immer wieder denselben Schwulst hören mußte, wie sich sogar die übrigen Schüler unwissend zeigten und eigene Versuche fehlschlugen (vgl. die Art, wie Plato im Euthydemos aus dieser Protreptik den Weg zur wahren Philosophie zu bahnen versucht), wie schließlich die Gefahr naherückte, unter der Leitung dieses sich selbst widersprechenden, also offenbar so unwissenden wie kecken Protreptikers geistig zu verkümmern, da war jeder Ausweg recht, wenn er nur weit wegführte von diesem großsprecherischen Phrasenhelden. W i r d ü r f e n a l s o d i e A b f a s s u n g s z e i t d e s K l e i t o p h o n s c h o n a u s d i e s e n i n n e r e n G r ü n d e n n i c h t i n e i n e f r ü h e Z e i t h i n a u f r ü c k e n , i n d e r v o n d i e s e m S o k r a t i k e r n o c h e t w a s z u e r h o f f e n w a r ! Den noch in der Entwicklung begriffenen und ehrlich auf der Suche nach Wahrheit sich abmühenden Forscher stößt ein Mann wie ‚Kleitophon' nicht so hart vor den Kopf und blamiert ihn öffentlich wie hier im ‚Dialoge' [35]). (Vgl. Kratylos, S. 440 d: ‚*σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥᾳδίως ἀποδέχεσθαι* <wie die Schüler des Gegners!>. *ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις*' <wie Isokrates am Schlusse des Phaedrus>, wogegen dieser Gegner im Sophist, S. 251 b als ‚*γέρων ὀψιμαθής*' geschildert wird [36]), von dem nichts mehr zu erhoffen ist!) Kleitophon kommt also nun zum direkten Gegner der sokratischen Philosophie, zum Redner und Sophisten Thrasymmachos. Da er jedoch auch bei diesem nicht ‚*τελείως τῷ πράγματι ἐπεξελθεῖν δύναται*', wie das am Ende des Kleitophon aufgestellte Postulat lautete, da gelangte er endlich zu dem wahren Sokrates, der sich mit dem Thrasymmachos

[35]) Darin liegt zugleich wieder ein Grund, weshalb dieser Sokrates im Kleitophon nicht antwortet. Ihm war ja bereits lange genug Gelegenheit geboten, sich zu rechtfertigen.

[36]) Der (nach Diog. L. VI 70, 8) ‚*ἐρωτηθείς, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακά, ἃ ἔχεις, ὅτι φευκτά ἐστι, μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων*'. Danach ist A. aber gerade der *αἴσχιστος!* Vgl. Theaet. 202 c, d; Isokr. Hel. 1; 2.

in eine Disputation einläßt, bei der sich einerseits wirklich zeigt (Rep. 336 d), wieviel besser dieser echte Sophist ist als jener aufschneidende Sokrates, wenn er gleich dessen philosophische Erziehungsresultate (Kleitophon S. 409) als leere Worte (ὕϑλους) entrüstet für ungenügend erklärt [37]), bei der aber auch anderseits der durch seinen Nebenbuhler so in Mißkredit gebrachte wahre Philosoph anfangs bescheiden bekennt: ‚ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην . . . καὶ εἶπον ὑποτρέμων· Θρασύμμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσϑι· εἰ γὰρ ἐξαμαρτάνομεν ... εὖ ἴσϑι, ὅτι ἄ κ ο ν τ ε ς ἁ μ α ρ τ ά ν ο μ ε ν ... ο ὐ δ υ ν ά μ ε ϑ α· ἐλεεῖσϑαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστί που ὑπὸ ὑ μ ῶ ν (sic!) τῶν δειν ῶ ν ἢ χαλεπαίνεσϑαι‘. Klingt das nicht wie eine direkte Antwort auf des Kleitophon unwilligen Vorwurf (Kleit. 410 c): ‚ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐϑέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν‘? Das ist nicht des Großprahlers falsche, sondern des absichtlich kleintuenden Meisters wahre Weisheit, die den Thrasymmachos doch bald so aussticht, daß er wie ein Schuljunge errötend ein Tor zu sein scheint (350 d). Nun hat Kleitophon endlich den wahren Sokrates erkannt [38]), der ihm in einer Unterredung, wie sie im Staate vom 2. Buche an vorliegt, die verlangte Ergänzung zum Protrepticos jenes faden ‚Sokrates‘ und mit ihr das feste Wissen von der Gerechtigkeit und durch diese die Glückseligkeit zu geben weiß (vgl. den Kleitophonschluß) im Leben wie im Tode (vgl. das schön ausklingende Schlußmotiv des Staates).

Mit dem oben erörterten Nachweise der Unfähigkeit des Gegners, die Glückseligkeit der vollen Tugend herbeizuführen, war aber nicht etwa nur die Berechtigung der Angriffe des Kleitophonverfassers dargetan, sondern zugleich in genügender Weise motiviert, w e s h a l b d e r p l a t o n i s c h e S o k r a t e s i m S t a a t e e i n s o s c h w i e r i g e s P r o b l e m, dessen Behandlung als Vermessenheit erscheinen könnte, z u u n t e r n e h m e n w a g t: sein Ruf war durch das pietät- und taktlose Gebaren seines ehemaligen Jüngers in größere Gefahr geraten als durch die haßerfüllten

---

[37]) Das konnte er nicht gut mit diesen Worten, wenn sich des ‚Sokrates‘ Unwert nicht bereits in einer Schrift wie dem Kleitophon erwiesen hatte.

[38]) Vgl. die Verheißung am Schlusse des Kleitophon: ‚πρὸς Θρασύμμαχον πορεύσομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι‘. Liegt nicht in dem ‚καὶ‘ usw. schon der Nebengedanke „Thrasymmachos ist möglicherweise unfähig“? Erscheint nicht damit der Ausblick auf etwas Höheres, auf die Akademie?

Entstellungen seiner Feinde, bei denen man eher den verleumderischen Charakter der Anklagen erkennen konnte, als bei dem eifrigen Sokratiker, der mit Unrecht die Sokratesmaske trug, das eminent Unsokratische seiner Marktschreierei. Da hierdurch ein größeres Publikum an Sokrates irre ward, so stemmte sich notwendig Platon diesem Sinken des sokratischen Ansehens wie ein rocher de bronze entgegen. Er verspricht nicht, was er nicht zu halten vermag; in der Art des Pseudosokrates Wissen zu erheucheln, ist nicht seine Sache: *οὐ μὴν τό γε ἐμὸν οὕτως ἔχει* (cf. Aristot. Met. V 29, 1024 b. 34). Nachdem alle andern Wege versperrt sind, ist er also durch die Not gezwungen, sich bescheiden selbst [39]) einen gangbaren Weg zum Ziele zu suchen und nachdem der falsche Sokrates und der die Sophistik verkörpernde Thrasymmachos der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr ‚*ἐμποδιοι*‘ sind [40]), — ihn zu finden!

Ist nun aber trotz aller bisher vorgetragenen, das Gegenteil beweisenden sachlichen Indizien die Meinung derjenigen Forscher gerechtfertigt, welche den Kleitophon als verworfene Einleitung

---

[39]) Aus dem Stegreif! Er wird ja bei seiner Rückkehr vom Piraeus fast mit Gewalt festgehalten. Dann nötigen ihn die dringenden Bitten der Freunde und besonders Glaukons (!) zum Weitersuchen auf dem Pfade der Wahrheit.

[40]) Jetzt lächelt man auch über das Geschrei der Gegner wegen angeblichen Plagiates seitens des platonischen Sokrates (vgl. Athen XI 508 c: *ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους* [sc. sokratische Dialoge Platons] *ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους* usw.). Die ganze Kontroverse ist offensichtlich so angelegt, daß den inneren Zusammenhang zwischen Kleitophon, dem Prooemium und dem eigentlichen Staat der zeitgenössische Leser selbst finden soll. Plato hatte seine Gründe dazu! Wären die Übergänge allzusehr in die Augen fallend, so würde das Ganze, wie wir oben S. 255 bereits sahen, als ordinäres Selbstlob, die Kontroverse als Schulgezänk erschienen sein. So was überließ der Meister dem Gegner. Jetzt erinnerte man sich unwillkürlich an den Gegensatz dieser beiden Schulhäupter und lächelte über die köstliche Ironie. Anders würde die Wirkung nur halb gewesen sein. Also nochmals: gerade in dieser scheinbar so losen Verknüpfung liegt dennoch die feinste und meisterhafteste Berechnung. — Es ist meines Erachtens auch nicht ausgeschlossen, daß Plato bei seiner Umarbeitung des ersten Buches nachträglich noch an der Verfeinerung auch dieser versteckten Beziehungen weiter gearbeitet hat, so daß das Ganze schließlich so auf die Mitwelt wirkte, wie heute: als helleuchtendes Siegesmal der wahren, in göttlicher Begeisterung zum Höchsten strebenden Sokratik gegenüber der Ignoranz sokratisierender Dunkelmänner.

zum Staate betrachteten? Mit nichten! Im ersten Buche des Staates geschieht ja gerade das am Schlusse des Kleitophon Angedeutete: die Prüfung, ob Thrasymmachos das Wesen der Gerechtigkeit kennt. Ohne dieses erste Buch mit seiner Erörterung über dasselbe Thema: Thrasymmachos stößt mit seinem neuen Schüler Kleitophon zu dem wahren, die ersehnte Dialektik bietenden Sokrates — würde daher der Dialog Kleitophon mit seiner bestimmten Schlußverheißung unverständlich erscheinen. Somit muß der Verfasser des Kleitophon bereits damals die Absicht verfolgt haben, den Thrasymmachos in einer besonderen Schrift als unfähigen Dialektiker über das Wesen der Gerechtigkeit zu erweisen. Das geschieht nun im ersten Buche des Staates. Also hatte Plato bei Abfassung seines Kleitophon bereits das erste Buch vor seinem geistigen Auge **oder der Kleitophon ist von ihm nachträglich auf das bereits existierende erste Buch zugespitzt.** Denn auch der umgekehrte Fall der später beabsichtigten Substituierung des Kleitophon an Stelle des jetzigen ersten Buches ist nicht möglich, da (nach unserer obigen Untersuchung) die Auseinandersetzung mit Thrasymmachos infolge der Schlußworte Kleitophons nicht entbehrt werden kann. Es hat sich damit als Tatsache erwiesen, daß Plato die jetzt das erste Buch bildende Thrasymmachosdebatte schrieb [41]), dann einzelne der folgenden Bücher — inzwischen verschärfte sich der Gegensatz zu dem protreptischen Sokratiker [42]) — und schließlich, nachdem er

---

[41]) Vgl. die sprachstatistischen Resultate im zweiten Teile unserer Untersuchung!

[42]) Wahrscheinlich infolge der Herausgabe des Schmähbüchleins ‚Sathon'. Sind da Herrn Professor Paulus Worte berechtigt: „In welcher Weise sollte in dem nur niederreißenden Abschnitte (d. h. dem zweiten Teile des Kleitophon) Platon dem beleidigten Antisthenes die versöhnende Hand bieten?" Ich meine, einem Sathonschreiber bot man schon im Altertume keine ‚versöhnende Hand'! Solch ein ekelhafter Ehrabschneider konnte doch nur auf die niedrige Gesinnung des untersten Volkes spekulieren, wenn er durch solche Ideenassoziationen zwischen Plato und dem männlichen Geschlechtsgliede seinen aristokratischen Gegner lächerlich machen zu können vermeinte. — Man wird uns auch jetzt nicht mehr einwenden, im 1. Buche des Staates sei ja aber ganz dasselbe Thema behandelt. Also müsse doch eine dieser beiden Fassungen entweder unecht oder von Plato

das Wesen der Gerechtigkeit nach seiner dialektischen Methode bestimmt hatte, dem Ganzen die polemische Spitze gegen die Schreib- und Lehrweise des frechen Pseudosokrates gab. Jetzt erst, als er wirklich glauben durfte, die Fehler des Protreptikers vermieden zu haben und nicht mehr von dem im Kleitophon enthaltenen Tadel mitgetroffen zu werden, reinigte der Vorwurf gegen den gegnerischen Sokrates den wahren platonischen Meister. Hätte er das Schriftchen dagegen vor dem Schlußstücke der Trilogie, d. h. vor der

---

verworfen sein. Wir haben oben gezeigt, daß nach dem ganzen Motive der Volksredner ‚Sokrates' mit seiner Tugendparänese bei dem in die Tiefe gerichteten Geiste Kleitophons glänzend Fiasko machte, infolgedessen Kleitophon sich nicht länger dupieren ließ und geradewegs zum Thrasymmachos lief. Das Gespräch mit Thrasymmachos in Gegenwart des Kleitophon über dasselbe Thema **nach** dem Kleitophondialoge war daher gerade das zu Erwartende! — — Auch die Ausführungen Cunerts (a. a. O.), der den Kleitophon ca. 390 v. Chr. nach Abfassung von Rep. I von einem Gegner der Sokratik gegen Plato und die übrigen Sokratiker geschrieben sein läßt, werden nun nicht mehr in Betracht kommen. Besonders muß gegen das Verfahren Verwahrung eingelegt werden, mit dem Herr Cunert zur Erweisung seiner Ansichten alle möglichen Widersprüche künstlich in den Dialog hineininterpretiert. Z. B. würde Plato nach Cunert nie eine solche Begriffsverwirrung, wie wir sie in Rep. I fänden, begangen haben, wenn ihm der Kleitophon bereits bekannt gewesen wäre. Selbst wenn wir eine solche ‚notionum confusio' zugeben würden, so wäre es doch nur ganz im Geiste des genialen Verfassers, wenn er nicht sofort in streng logischer Weise die Begriffe sonderte, sondern sich zunächst einmal an den alten Kephalos, dann den Polemarchos, dann den Thrasymmachos wendete, um, nachdem sich diese der Reihe nach als unfähig erwiesen haben, das zu geben, was der Pseudosokrates dem Kleitophon-Verfasser nicht zu bieten vermochte. Doch betrachten wir zunächst Cunerts Argumentation: „Idem enuntiatum, quod antea (351 d) *ἔργον ἀδικίας* continet: *μῖσος ἐμποιεῖν, ὅπου ἂν ἐνῇ,* hic nequaquam opus iustitiae indicare, sed qua de causa iniusti fiant homines expedire elucet (in den Worten: *‚ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει (ἡ ἀδικία) στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν αὑτῷ'*). Überlegen wir nun im Sinne Platons: Sokrates geht von vieler ungerechter Menschen gegenseitigem Zwiste (der ja tatsächlich *ἀδικίας ἔργον* ist) auf den zweier unter sich und von dem zweier auf den eines einzelnen Menschen mit sich über (vgl. Jamblich, Protr. 18: *ὅταν ἐκεῖνο, ᾧ ζῶμεν, πλημμελῶς ἔχῃ καὶ στασιάζῃ πρὸς αὐτό, οὐκ ἔστιν ὀρθῶς διαβιῶναι*). Indem nun die Ungerechtigkeit die Seele mit sich selbst in Uneinigkeit und Zwist bringt und bewirkt, daß sie sich selbst haßt, ist sie zugleich der Grund, weshalb dieser innerlich zerfallene Mensch nicht äußerlich zu handeln vermag. Beim Zusammenwirken mehrerer Ungerechter wird dieselbe Ungerechtigkeit, die ihn mit sich selbst zerfallen ließ, sich in analoger Weise zugleich gegenseitig äußern und am ersprießlichen Handeln hindern.

von ‚Sokrates‘ vergeblich versuchten dialektischen Zergliederung des Gerechtigkeitsbegriffes ediert, so hätte er sich selbst geschlagen, denn dann konnte jeder sagen: „Du hast es ja selber nirgends besser gemacht! Weshalb widerlegst du nicht den Gegner durch ein selbstgeschaffenes Gegenstück als höchsten, sichersten Trumpf?“ In diesem Kleitophon **durfte** aber die von den modernen Forschern so schmerzlich vermißte Fortsetzung ebenso wenig geboten werden, wie im ersten Buche des Staates. Hier war in gleicher Weise Hauptzweck, die Unfähigkeit aller andern kompetenten Denker einem größeren Publikum zu illustrieren: ‚*Γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι*‘. **Die populäre Sokratik und die Sophistik mußten erst unter persönlicher Beteiligung ihrer berufensten Vertreter rettungslos bankerott geworden sein, bevor die platonische Sokratik in den Augen der damaligen Welt ihr Werk mit höherem Rechte beginnen konnte.** Hätte daher Platon im Kleitophon oder im Proömium des Staates mehr gelehrt, so wäre er aus seiner eigenen so meisterhaft erdachten, in seinen Wirkungen so scharf vorausberechneten Rolle gefallen!

II. Der Stil Kleitophons.

Wenden wir uns nunmehr im Interesse einer sicheren Kontrolle unseres bisherigen Resultates der genauen Beobachtung der Sprachgepflogenheiten des Verfassers zu.

a) Der Verfasser des Kleitophon und das Hiatgesetz des Isokrates.

Wir untersuchen zunächst im Anschluß an das von Janell (Jahrb. f. Kl. Philol., Supplem. Bd. 26, 1901) für die meisten Dialoge ⟨aber leider nicht für den Kleitophon⟩ durchgeführte Schema die Häufigkeit des Hiates. Die leichteren Fälle n a c h *καί, ἤ, δή, ἄν, εἰ, ὦ, τι*, dem Artikel, der Negation *μή*, der Präposition *πρό, περί*, den Wortausgängen auf *αι*, dem Infinitiv *θαι*, sowie die durch Elision und Krasis zu vermeidenden Fälle schließen auch wir von unserer Betrachtung aus. Es bleiben nur folgende schwerere Hiate: 1. S. 406: *ἐπαινοῖ. Ὅστις* 2. ibid.: *ἐμὲ ἔχειν* 3. S. 407 a: *μοι ἐδόκεις* 4. S. 407 e: *ἐγὼ ὅταν* 5. *ἐπίσταται ὀφθαλμοῖς* 6. S. 408 a: *ἑαυτοῦ, οὐδ’* 7. *σοι, ὡς* 8. ibid.: *δούλῳ ἄμεινον* 9. S. 408 d: *βέλτιστοι, ἔφην* 10. ibid.: *τούτου, ἐπεξελθεῖν* 11. ibid.: *αὖ ἑτέροις* 12. S. 408 e: *αὐτὸ ἀνθρώπῳ* 13. S. 409 a: *εἶναι ἥνπερ* 14. S. 409 b: *ταὐτὰ οἰκία* 15. ibid.: *εἰπέ — οὗτος* 16. S. 409 c: *τείνει, ἐρεῖ* 17. ibid.: *τέχνη, οἷον* 18. S. 409 d: *αὖ ἐρωτώμενος;* 19. ibid.: *ἔφη εἶναι* 20. S. 409 e: *ὁμοδοξίαι ἀνθρώπων* 21 ibid.: *εἶναι ὁμόνοιαν* 22. ibid.: *λόγον ἀποροῦντες* 23. S. 410 a: *ἱκανοὶ*

ἦσαν 24. ibid.: ἰατρικὴ ὁμόνοια 25. ibid.: περὶ ὅτου εἰσίν 26. ibid.: σὲ αὐτόν 27. lit. c: ἰδνύναμαι, ἀπορῶν 28. lit. d: λόγο ἔλεγες 29. ibid.: φύσει ὄν 30. lit. e: ἀνθρώπῳ, ὦ . . .

Oben im ersten Teile unserer Untersuchung erschlossen wir au Gründen des Inhalts die spätere Abfassungszeit des Dialoges. Hie konstatieren wir bewußte Hiatvermeidung gan **nach Art des älteren Plato!**[43]) Wichtig für unser Problem ist so dann die Erkenntnis, daß die Hiate durchaus nicht gleichmäßi gemieden werden, sondern daß sie vielmehr im vorderen Teile de Gespräches in der angeführten Prunkrede de Sokrates fast völlig fehlen, dann aber nach den hoch tönenden Phrasen z. B. auf S. 409 e und 410 a im Vergleich zur sonstige relativen Seltenheit wie absichtlich gehäuft erscheinen, nämlic auf S. 409 e: 1. ὁμοδοξίαι ἀνθρ., 2. εἶναι ὁμόνοιαν, 3. λόγο ἀποροῦντες und gleich darauf S. 410 a: 1. ἱκανοὶ ἦσαν 2. ἰατρικὴ ὁμόνοια, 3. περὶ ὅτου εἰσίν. Es ist dies mehr al der vierte Teil aller im Dialog erscheinenden Fälle. Wir er klären uns diese seltsame Erscheinung durch das Bestreben de Verfassers, zunächst im Anfange des Gespräches auch äußerlic die Sprechweise des alten[44]) sachlich angegriffenen ‚Sokrates' i ihrem hohlen rhetorischen Schwulste zu kennzeichnen und dan durch die große Diskrepanz zwischen dessen glatten, hochtönende Worten und der unvermittelt hineinplatzenden, in ein holperige rauhes Gewand gekleideten Rezension jener Prunkrede wieder ebens äußerlich auch dem Ohre fühlbar zu machen, daß die schönen wi

---

[43]) Janell zählt im Tim. auf jeder Seite 1,17, im Krit. 0,80, im Soph. 0,6 im Polit. 0,44, im Philol. 3,7, in den Gesetzen 4,79—6,71 Hiate. In den Schrifte der früheren Periode finden sich z. B.: im Menex. 28,19, im Kratyl. 31,1 im Theaet. 32,70, in der Republ. 35,27 Hiate durchschnittlich auf jeder Sei der Didotschen Ausgabe. Der 3,6 Seiten lange Kleitopho rangiert also mit 8,33 bezeichnenderweise **hinter** der Re publik!

[44]) Man muß unterscheiden zwischen den Schriften des jüngeren, gorgian schen Rhetors und denen des späteren sokratischen Moralphilosophen. Se früherer Lehrer Gorgias vermied bekanntlich den Hiat noch nicht. Als auch nicht sonderlich sein Schüler in der sophistisch-rhetorischen Deklama tion (z. B. dem Aias). Unter dem Einflusse des Isokrates wurde dann spät das Vermeiden des Hiates allgemein üblich. Hier handelt es sich aber, w oben gezeigt, gerade um Polemik gegen diesen alten, sich wesentlich als sokra tischen Philosophen fühlenden Mann!

ein Hymnus auf die Tugend dahinfließenden Phrasen mit dem Inhalte desselben kläglich disharmonieren. Zwischen den Zeilen hindurch klingt zu uns der Gedanke: „Zu reden verstehst du herrlich schön, Sokrates, aber deine Geistesarmut, deine Unwissenschaftlichkeit, deine dialektische Unfähigkeit dadurch verdecken zu wollen ist vergebliche Mühe, denn die vermag leicht jeder zufällig anwesende Hörer zu erkennen, auch wenn er nicht so schön die Worte zu setzen versteht, wie du als ehemaliger Redner oder — freiwillig solche Mätzchen [45]) verschmäht! Der Gang der Untersuchung hat uns also selbst dazu genötigt, die in der Vermeidung des Hiates voneinander verschiedenen Abschnitte des Kleitophon einzeln für sich genauer nach etwa vorhandenem rhetorischen Kolorit zu durchforschen und dies dann mit denjenigen Kunstmitteln zu vergleichen, welche wir bei den Epideiktikern und Sophisten des 5. und 4. Jahrhunderts zu finden gewohnt sind. Die hauptsächlichsten **Gorgianismen** in der Rede des Sokrates sind diese:

b) Schreibt der Verfasser des Kleitophon oder der angegriffene ‚Sokrates' in dem Stile des Gorgias!

1. Antithesen (z. T. in Verbindung mit Gleichklängen [46]) und Reimen):

S. 407 b: *τῶν μὲν πέρι τὴν σπουδὴν ἔχετε, τῶν δὲ ἀμελεῖτε*, c: *καταφρονεῖτε — ζητεῖτε*, d: *δρῶσι καὶ πάσχουσι, ἀκούσιον — ἑκούσιον*, lit. e: *ἄρξοντα: ἀρξόμενον*,

S. 408 a: *μὴ ζῆν — ἢ ζῆν, δούλῳ — ἐλευθέρῳ*, usw.

2. Ungewöhnl., wirkungsvolle Stellung eines Wortes z. T. mit Paronomasie [46]) wie S. 407 b: . . . *καὶ οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὑρίσκετε τῆς δικαιοσύνης* (für: *τῆς δ. εὑρ.*), . . .

[45]) Wegen der offenbar tendenziösen Färbung des Stiles darf man bei dieser Schrift die Chronologie nicht allein auf die statistisch festgestellte Zahl der Hiate im Vergleich mit andern platonischen Schriften gründen. Wir ziehen daher alle übrigen Indizien bei der Zeitbestimmung zur Kontrolle heran.

Die hier und im Folgenden untersuchten Spracheigentümlichkeiten haben wohl Schleiermacher zu seinem sonderbaren, oben S. 3 angeführten Urteile über unseren Dialog veranlaßt.

[46]) Ich setze noch einige andere Paronomasien her: S. 407b: *οὐδὲν|τῶν δεόν|των πράττοντες* (vgl. Isokr. 13, 8), 407c: *ῥαθυμίαν — ἀμετρίαν, ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ ἀναρμόστως προσφερόμεναι . . πολεμοῦντες . . δρῶσι καὶ πάσχουσι*, 407 e ff. vgl. die durch *χρῆσθαι, χρῆσις, χρεία* gebildeten Gleichklänge, ferner: *δή . . μή — μηδέ — μηδέ . . μήτε . . μήτε . . μήτε . . μηδεμίαν . . δὴ μή*. Darauf: *οὐδὲ . . οὐδ' . . οὐδ' . . οὐδέ . . οὐδ' . . οὐδέ — οὐδενί*, S. 408b: *μαθόντι — παραδόντι*, 408c: *λόγοις — λεγομένοις* usw.

οἵτινες ἐξασκήσουσιν καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς; (ἱκ. ἐξ. καὶ ἐκμ., wie etwas weiter unten folgt). Sodann treffen wir von S. 407 c an mehrmals Stellungen wie: πῶς οὐ καταφρονεῖτε τῆς νῦν παιδεύσεως οὐδὲ ζητεῖτε, οἵτινες ὑμᾶς παύσουσι ταύτης τῆς ἀμουσίας, oder 407 d: ἑκόντας τοὺς ἀδίκους (für τ. ἀδ. ἑκ.) ἀδίκους εἶναι . . . ὡς αἰσχρὸν καὶ θεομισὲς ἡ ἀδικία (für: ὡς ἡ ἀδ. αἰσχρ. usw.) und ebenda: ἥττων ὅς ἂν ᾖ, φατέ, τῶν ἡδονῶν (für: ὅς ἂν τῶν ἡδονῶν ἥττων ᾖ, φατέ).

An vorletzter Stelle (S. 407 d: . . . ὡς αἰσχρὸν ἡ ἀδικία) wird zur Steigerung der Eindringlichkeit das Verbum ausgelassen, an wieder andern Chiasmus oder rhetorische Bilder angewendet.

Wir sehen bereits: die Kunstmittel der gorgianisierenden Rhetorik finden die ausgiebigste Verwendung in der Rede dieses protreptischen ‚Sokrates' und dementsprechend an allen den Stellen, wo Worte dieses Prunkredners angeführt werden; Klitopho aber selbst bzw. sein Verfasser tritt somit wieder in einen direkten Gegensatz zu dem angegriffenen Sokrates: man merkt, beide müssen zwei verschiedenen Stilrichtungen angehören [47]). Wie läßt sich damit aber die Tatsache vereinbaren, daß an einer Stelle (S. 408 c) sofort nach den hochtönenden Worten des ‚Sokrates' unser Kleitophon selbst des Gegners Phrasengetön einen Augenblick nachahmt? Untersuchen wir zunächst, wie sich die Sokratiker in ähnlichen Fällen verhalten. Finden wir dabei genau diese Art der Polemik gegen den Stil eines Gegners dem Geiste keines der uns bekannten Sokratiker kongenial, so gewinnt die bislang ganz aussichtslose Hypothese derjenigen Forscher an Wahrscheinlichkeit, welche die Schrift in direktem Gegensatze zu unseren übereinstimmenden früheren Ergebnissen als eine von außen gegen den Kreis der Sokratiker gerichtete Polemik betrachten. Entdecken wir dagegen mit der Art und Weise, wie der Verfasser des Kleitophon

---

[47]) Der äußere Gegensatz wird durch den inneren erklärt! Bei Plato Denken und Verstehen, beim Gegner mechanisches Behalten des Vorgetragenen. Hier Mnemotechnik. Vorhanden ist auch bei ihm die weniger anstößige, wirkungsvolle Art der Wortstellung, wie wir sie oben S. 469 unter Nr. 2 aufführten, aber ohne die affektierten Paronomasien usw. Ersteres dürfen wir aber von Plato auch erwarten.

die unsokratischen Sprachgepflogenheiten dieses Rhetors tadelt, bei einem Sokratiker Ähnlichkeit, so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß auch dieser Tadel aus dem Geiste desjenigen Sokratikers stammt, bei dem wir in ähnlichen Fällen ganz ähnliche Ideenverbindungen auftreten sehen. Wir finden nun eine (mutatis mutandis) von durchaus gleichem Geiste getragene, aus durchaus denselben Erwägungen heraus entstandene Stelle in Platons Gastmahl. Hier werden nämlich ebenso nach der hochtönenden Rede des Pausanias (vgl. das *μεγαλοπρεπῶς* mit dem *παγκάλως* des Kleitophon) in zweifellos ähnlich ironischem Sinne zum Beweise, wie sehr diese schwülstigen Phrasen dem Hörer in den Ohren nachtönen [47]) und wie leicht das jeder nachmachen kann, die sich unmittelbar anschließenden Worte selbst klangvoll fortgereimt. Daß tatsächlich genau dieselbe psychologisch-individuell begründete Gedankenverbindung dem ‚Kleitophon‘ nach der ebenso bombastischen Rede des Pseudosokrates vorschwebte, wird durch das Fehlen der charakteristischen Klangfiguren in den übrigen Worten des Tadlers erwiesen [48]). In beiden Fällen handelt es sich darum, die übermäßige Anwendung solcher Äußerlichkeiten durch die übertriebene Anwendung dieser im Anfange der eigenen Rede zu verspotten. Ein anderer als Plato hätte wohl mit dürren Worten des Gegners Fehler aufgezählt, ein Künstler zeichnet eben feiner als die Durchschnittsmenschen! Schon oben bei unserer Unter-

---

[48]) Wie es nach Diog. L. VI 1: *‚οὗτος κατ᾽ ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ* (die zeichnet ihn nach K. nicht gerade aus!) *καὶ τοῖς προτρεπτικοῖς‘* nur Antisth. tat. Wie Plato infolgedessen über ihn dachte, zeigen uns seine Worte im Theaetet S. 172c: ***Κινδυνεύουσιν οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι πρὸς τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ τῇ τοιᾷδε διατριβῇ τεθραμμένους ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι.*** Trotzdem nun dieser Gegner die später von Sokrates erborgte Weisheit gerade durch die Kunstmittel seines früheren Lehrers dem Volke schmackhaft zu machen suchte, verging er sich gegen diesen alten Lehrer in gehässiger Weise in einer Schrift, in der er (ähnlich wie Euthyd. bei Xenophons Mem. IV 2) besonders nachzuweisen suchte, daß er von Gorgias nichts gelernt habe. Solche Gesinnung verdiente allerdings die Verachtung, welche Platon ihm dadurch bewies, daß er ihn (durch die Not gezwungen) anonym als eifrigen Gorgianer angriff, denn ihm eine vollständige Schrift zu widmen wäre zuviel Ehre gewesen. Jedermann sah nun, daß solch ein undankbarer Schüler wie jener ‚Sokrates‘ kein Recht hatte, sich darüber zu beklagen, daß seine Schüler sich *‚φαύλως‘ πρὸς ἑαυτὸν‘* verhielten. Er selbst war ja der *φαυλότατος!*

suchung über die Häufigkeit des Hiates beobachteten wir die aus demselben Beweggrunde erfolgte ironische Beleuchtung der peinlichen Hiatvermeidung des Gegners durch das Verfallen ‚Kleitophons' in das entgegengesetzte Extrem. Die Wege des Genies sind ja mannigfach, aber wie hier stets für die bestimmte Individualität desselben bezeichnend. — Richtet sich also unser Dialog gegen einen schriftstellerisch tätigen Sokratiker, der sich mit Leib und Seele den Stilforderungen des Isokrates und Gorgias hingab [48]), ohne dabei das Wesen sokratischer Dialektik im geringsten begriffen zu haben, so dürfen wir dabei an Aeschines niemals denken, denn dessen Sokrates erhob weder so *δημηγορικῶς* seine Stimme, noch ließ er dialektisch zu wünschen übrig, noch soll er überhaupt in der Art des angegriffenen ‚Sokrates' irgendwelche Schüler gehabt haben. Auch Eukleides werden wir nicht in Betracht ziehen, denn einem so mangelhaften Dialektiker wie diesem ‚Sokrates' wäre nie von Plato im Theaetet ein so ehrendes Denkmal gesetzt worden. Oder handelt es sich um Aristippos? Diese Möglichkeit wird allein durch den sachlichen Charakter der Angriffe ausgeschlossen. Auch die Rhetorik der Schriften Xenophons ist mit dem Phrasenschwulst dieses Worthelden nicht vergleichbar. Am allerwenigsten passen aber die Vorwürfe Kleitophons gegen die meisterhafte Dialektik des Platon, der in der Republik (!) VII, S. 534 b wie direkt an den Gegner des ‚Kleitophon' die Fragen stellte: ‚*Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν*[49]); — — *Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι . . . καὶ ἔχειν ἤδη τέλος* (vgl. Kleitophon S. 410 e) *τὰ τῶν μαθημάτων*'. Nachdem hierdurch alle nennenswerten Sokratiker sich bisher als außer Betracht bleibend erwiesen haben, bleibt auch auf Grund des sprachlichen Befundes wiederum nur einer übrig: Antisthenes! Wenn daher unsere Resultate sich nicht durch ein Wunder stets so bestätigten, dann muß nicht nur dieser letzte Sokratiker der gesuchte sein, sondern auch der Kleitophon in einer Zeit geschrieben worden sein, in der dieser parodierte Sokrates noch lebte. Daß er bereits in höherem

[49]) Der Satz trifft ganz einzigartig schön den greisen Tugendschwätzer, der, ohne selbst Dialektik zu besitzen, in die Welt hinausposaunte: *Δεῖ νοῦν κτᾶσθαι ἢ βρόχον!*

Alter steht, verrät sowohl das Selbstbewußtsein, mit dem er seine erborgte Weisheit vorträgt, wie die oben erwähnten Seufzer des gelangweilten Kleitophon über die so lange nutzlos bei diesem vertrödelte Zeit. Nach Diodor XV, 76 lebte Antisthenes noch Ol. C III, 3 = 366 v. Chr. Wir würden also durchaus bis auf 365 als Abfassungsjahr heruntergehen dürfen. Wo polemisiert Plato aber sonst gegen diesen unliebsamen Konkurrenten? Im Euthydemos (!) und Kratylos einerseits, im Theaetet, der Republik [50]) und dem Sophistes andererseits. Dies ist aber genau dieselbe Zeit, in die uns im ersten Teile unserer Untersuchung die sachlichen und jetzt in Übereinstimmung mit jenen die sprachlichen Indizien den Kleitophon zu setzen nötigten[51]). *Wie* polemisiert aber Plato? In den ersteren Schriften ziemlich sachlich, in der letzten dagegen *im Vorübergehen* als gegen einen Mann, bei dem doch alle gutgemeinte Zurechtweisung nichts hilft. (Vgl. unsere Ausführungen oben auf S. 462). **Wir sehen: zwischen dem Theaetet und dem Sophisten hat Plato endgültig den Versuch aufgegeben, diesen Sokratiker irgendwie zu belehren. Wo geschieht das?** Unsere Untersuchung nötigt uns zu der Antwort: **im Kleitophon.** Ist sie richtig, so müssen auch die Ergebnisse der übrigen Sprachstatistik, also die durch Beobachtung der für Platos schriftstellerische Entwicklung charakteristischen Satzschlüsse und Partikeln gewonnenen chronologischen Erkenntnisse, mit der diesbezüglichen Sprachbeschaffenheit unseres Dialoges in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Wir betrachten zuerst nach der von Kaluscha in den ‚Wiener Studien' 1904 zur chronologischen Fixierung der ‚echten' platonischen Dialoge ⟨aber nicht des nach seiner Ansicht zweifellos untergeschobenen Kleitophon⟩ angewandten Methode die Satzschlüsse und beachten dabei wie jener a. a. O. folgende Grundsätze:

c) Welche Satzschlüsse u. Partikeln bevorzugt der Verf. des Kleit. und welche Platon?

1. Langer Vokal vor folgendem Vokal wurde herausgeschrieben und die betreffende Klausel aus der Untersuchung ausgeschieden.

---

[50]) Auch wenn wir die Zeichnung des Naturstaates S. 372 nicht notwendig als Anspielung an den antisthenischen ‚Schweinestaat' betrachten.

[51]) Die bisherigen Forscher glaubten größtenteils wegen dieser die Unechtheit als erwiesen betrachten zu müssen: wir können in direktem Gegensatze dazu nunmehr bereits feststellen: wäre der Befund *nicht* so, so müßten wir zur Athetese schreiten!

2. Ebenso werden Fälle von Muta c. Liquida [52]) aus der Untersuchung ausgeschieden.
3. Schlußsilbe wird nicht als anceps betrachtet.
4. Zwei Kürzen werden nicht als Länge gerechnet.

Danach kommen folgende Klauseln häufiger als zweimal im Kleitophon vor:

I. 1. ⏑⏑⏑–⏑ 5 mal [53]), sie ist bei Plato besonders häufig im Kritias.

II. 2. ⏑⏑⏑–– 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Sophist., Tim. u. d. Leges.

3. ⏑⏑–⏑– 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Euthydemos.

4. ⏑⏑––⏑ 5 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Theaet., Phileb., Polit., Soph., Tim.

5. ⏑–⏑⏑– 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Staat B 1—5.

III. 6. ⏑⏑––– 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Theaetet.

7. ⏑––⏑– 4 mal [54]), sie wird bei Plato besonders bevorzugt,

8. ⏑–––⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders selten.

9. ––⏑–⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Kratylos.

IV. 10. ⏑–––– 5 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Kratylos.

11. ––⏑–– 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Tim., Soph., Krit.

12. –––⏑– 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Theaet., weniger im Euthyd.

13. ––––⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Menexenos, Leg. IV.

V. 14. ––––– 5 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Politikos, Republ., Theaet. u. Leges.

---

[52]) Also wohl Muta mit eigentlicher Liquida (λ und ϱ). Muta mit folgendem Nasal habe ich mitgerechnet. Als Satzschlüsse wurden die letzten Silben vor einem Punkte, einem (Semi)kolon und einem Fragezeichen angesehen.

[53]) Betrachten wir die letzte Silbe als anceps, so erhalten wir (mit Nr. . zusammen) sogar 8 Fälle!

[54]) Nehmen wir dazu die nur zweimal erscheinende Klausel ⏑ – – ⏑ so erhalten wir damit 6 Beispiele.

Der Kleitophon erscheint also auch in dieser Beziehung als Werk des gereifteren Meisters. Hervorzuheben ist, daß solche Schlußklauseln, die von Platon im allgemeinen vermieden werden, jedoch im Kritias und Timaeus häufiger vorkommen (wie z. B. die 11.), hier auch nicht zu den gemiedenen Satzschlüssen gehören. Nach der sonstigen Sprachstatistik werden beide Dialoge chronologisch gewöhnlich vor den Sophist und hinter den Theaetet gesetzt. Für unseren Kleitophon ergibt das also wiederum eine erfreuliche Bestätigung unserer früheren, stets unabhängig voneinander gewonnenen Resultate! (Vgl. oben S. 473).

Nr. 7, d. h. die gewöhnlichste Form des tragischen Dochmius, erscheint zuerst S. 406 in den aus dem Sinne des gekränkten ‚Sokrates' (und daher auch mit Paronomasie) gesprochenen Worten Kleitophons: . . . *ἵνα ἧττόν με ἡγῇ πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν.* Wir hören so den Alten gleichsam auf der tragischen Bühne rufen: „O schmerzvolles Leid, ⟨du Abtrünniger, der du mir ehedem nahestandest, *νῦν πρός*⟩ [55]) *με φαύλως ἔχεις!* Daß wir die Tendenz des Verfassers verstanden und damit die Stelle richtig interpretiert haben, zeigt gleich der zweite derartige Fall S. 407 a: *ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεὸς ὑμνεις λέγων.* Hier greifen wir die Absicht mit Händen. Die dritte Stelle enthält (407 d) ebenfalls tieftraurige Klagen dieses tragischen Gottes über das entsetzliche Leid

---

[55]) Dieser Sokr. singt ja nach Kleit. Vgl. den rhythmischen Anfang:

– ⏑ – – – ⏒ *ποῖ φέρεσθ' ὤνθρωποι*
– ⏑ – – – – *κἀγνοεῖτ' οὐδὲν τῶν*
⏑ – – – – ⏒ *δεόντων πράττοντες*
– ⏑ – *οἵτινες*
– ⏑ – *χρημάτων* usw. Vgl. ferner die dichterische Krasis, die gleichfalls dichter. Umstellung der Präpos. in ‚*μὲν πέρι τήν*' sowie die völlige Diaerese nach jedem Metrum und den Schluß des ersten Satzes:

– ⊥ ⏑ ⏑ ⊥ *εὑρίσκετε τῆς*
⏑ – ⏑ ⏑ ⊥ *δικαιοσύνης.* Vortrefflich stimmt dazu sowohl die bis auf eine Silbe ausgerechnete Symmetrie im Anfange des Aias des Antisthenes wie auch das rhythm. Geklingel derselben Schrift. Vgl. z. B. die Worte:

Ἐγὼ μὲν οὖν ⏑ – ⏑ –
ὑμῖν λέγω ⏑ – ⏑ –
τοῖς οὐδὲν εἰ- ⏒ – ⏑ –
δόσιν κριταῖς ⏑ – ⏑ – usw. Dergleichen Kunstmittel galten Plato mit Recht als ‚*πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα*', die ihm nicht genügten, ‚*ὥστε ἀγωνιστὴν* (!) *τέλεον γενέσθαι*'. (Phaedros p. 267 c ff.)

und Unglück *(τοσοῦτον κακόν)* der in ihrem törichten Frevelmute sich gegenseitig das Ärgste antuenden Menschen *(τὰ ἔσχατα δρῶσιν καὶ πάσχουσιν)*. Er fragt: wie kann jemand nur so sündigen? ‚*ἥττων . . ., φατέ, τῶν ἡδονῶν*'.[56]) Auch die vierte Stelle (410 c) ist ähnlicher Art. Kleitophon bekennt: *καλῶς*[57]) *αὐτὴν ἐγκωμιάζεις*. Flehend (410 e), ja fast klagend ruft der trotzdem so schnöde an der Erlangung der *εὐδαιμονία* gehinderte Hörer aus: *οὐ μὴν τό γε ἐμὸν οὕτως ἔχει!*

Interessant ist auch das häufige Auftreten des von Plato gemiedenen 8. Schlusses (⏑ – – – ⏑). Er erscheint 407 d, e zweimal in der Rede des G e g n e r s, 409 e mit ausdrücklichem ‚*ἔφησεν*', 410 d wiederum in Worten des G e g n e r s. Auf weitere Einzelbesprechung der verschiedenen durch ebenso verschiedene Beweggründe zu erklärenden Fälle müssen wir hier im Interesse der Kürze verzichten und uns nunmehr dazu wenden, den Gebrauch der für Platons schriftstellerische Entwicklung charakteristischsten Partikeln unter Benutzung der sprachstatistischen Untersuchungen C. Ritters zu registrieren und die sich aus diesem ergebenden chronologischen Folgerungen mit unseren bisherigen Ergebnissen zu vergleichen. Für den alten Plato ist nun bekanntlich eine der bezeichnendsten Partikeln *καθάπερ*, denn in den früheren Dialogen überwog bei weitem *ὥσπερ*. So stehen in der Republik [58]) zwölfmaligem *ὥσπερ* nur sechs Fälle von *καθάπερ* gegenüber; im Soph. ist das Verhältnis schon 9 *ὥσπερ* : 14 *καθάπερ*, im Polit. 16 : 34, im Phileb. 9 : 27, im Tim. 10 : 18, im Krit. 2 : 5, in den Leges 24 : 148!

Vergleichen wir damit die drei Fälle von *ὥσπερ* und vier *καθάπερ* des Kleitophon, so stellt sich zu unserer Überraschung mit Sicherheit heraus, daß unser Dialog n a c h d e r R e p u b l i k, a b e r v o r d e m S o p h i s t a b g e f a ß t i s t, wozu auch alle früheren sachlichen wie sprachlichen Indizien aufs beste stimmen! Ritter glaubte noch allein aus diesem Grunde unseren Dialog für unplatonisch erklären zu müssen! Weiter beobachtete Schanz (Entwicklung des platonischen Stils, Hermes 21), daß *ὄντως* ⟨für *τῷ ὄντι*⟩ sich erst von Republik V an finde. Wir konstatieren somit — wenn wir den

---

[56]) Im Drama Worte des Chors oder eines Volksvertreters.

[57]) Am Schlusse! Im Anfange hieß es: ‚*μοι ἐδόκεις κάλλιστα λέγειν, ὁπότε ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς* (s. o.) *θεός ὕμνεις*.'

[58]) Im allgemeinen von Plato in der Blüte des Mannesalters entworfen

Staat als Ganzes betrachten — auf den beinahe 300 Seiten der Stephanusausgabe neunmaliges ὄντως, dagegen auf den kaum 5 Seiten des Kleitophon einmaliges, d. h. es findet sich bereits fast siebenmal so oft im Kleitophon wie in der Republik! Dazu kommt ergänzend die Verwendung von ἀληθῶς unter andern Partikeln. Wieder konstatieren wir schlagende Übereinstimmung mit unseren übrigen Resultaten und erhalten damit unter Berücksichtigung des ersten Teiles unserer Untersuchung im direkten Gegensatz zu den oben genannten Forschern von neuem ein entscheidendes Moment für die Echtheit des vielgeschmähten Kleitophon.

Rückblick und Ausblick.

Damit hat sich aber auch die außerordentliche Bedeutung unseres bisher mit dem 1. und 2. Alcibiades sowie mit dem Theages [59]) auf eine Stufe gestellten ‚Dialoges' nicht nur für die Beurteilung der antisthenischen Schriftstellerei, sondern auch für die Aufhellung der menschlichen Geistesentwicklung überhaupt unzweifelhaft herausgestellt.

Wir verdanken ihm z. B. die Erkenntnis des wahren Ursprungs der Diatribe. Wäre diese tatsächlich ein entarteter Dialog, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, so müßte dieser in der Tat recht früh entartet sein [60]). Wir sahen demgegenüber, wie sie bei dem im Kleitophon angegriffenen Heiligen der späteren Kyniker und Stoiker, unserem alten Pseudosokrates, auf durchaus sophistisch-**rhetorischer** Grundlage beruht, denn jener leibhaftige Sophist und **Rhetor,** der — und das ist gewiß nicht zufällig — zuerst in seinen Reden [61]) derartige Einwürfe gemacht und selbst beantwortet haben soll, wird dem Philosophen, der ursprünglich ebenfalls Sophist und Redner war, und der diese Manier später beibehielt und sie für den ethischen Populärvortrag üblich machte, als vollwertiger gegenübergestellt. Wären diese Zwischenfragen der Rest eines ursprünglich sokratischen Dialoges, so müßten wir wenigstens einen Rest

---

[59]) Für die wir nach der gewöhnlichen Anschauung herzlich gern etwas Besseres hätten, die sich jedoch durch meinen Untersuchungen über den 2. Alcib. (De Alcib. II, qui fertur Platonis, Dissert. Gotting. 1912) als sehr wichtig für die Erkenntnis der alten Akad. nach Platons Tode erwiesen haben.

[60]) Denn die Schrift erwies sich nicht, wie Paulu wähnte, als in nacharistotelischer Zeit von einem unbekannten Peripatetiker, sondern als (um 375—365 etwa) aus der Feder des akademischen Meisters selbst stammend.

[61]) Und zwar gerichtlichen! Hier ist jede Möglichkeit eines ‚Dialoges' ausgeschlossen!

von Dialektik bzw. eine ‚entartete‘ sokratische Dialektik im Protrepticus dieses alten sokratischen Narren entdecken. Diese wird ihm aber gerade schon von seinem eigenen genialen Zeitgenossen völlig abgesprochen und die ganze Tätigkeit dieses ‚Sokrates‘ als auf bloße **rhetorische** Effekthascherei berechnet unter Beibringung unantastbaren Beweismaterials dargetan. Also bereits im Altertum mußte eine Erklärung der für die spätere Diatribe charakteristischen Besonderheiten nicht eine ursprünglich dialogische, sondern rhetorische Natur derselben erweisen [62]).

---

[62]) Damit sind zugleich die auf einer Studienreise beim Anhören der Reden im Hydepark zu London gewonnenen ähnlichen Ansichten meines hochverehrten akademischen Lehrers, Herrn Prof. Dr. M. Pohlenz, voll bestätigt.

XXV.

The Logic of Antisthenes.

By

C. M. Gillespie, Professor, University of Leeds.

1. Our primary authorities for the peculiar views of Antisthenes on predication are the following passages in Aristotle, to which I will refer as A B and C:

A. Topics 104 b 21. *θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον, κ. τ. λ.*

B. Metaphysics 1024 b 27—34. *λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ᾗ ψευδής. διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός. ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος. διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.*

The Oxford translators render thus: "A false conception is the conception of non-existent objects, so far as it is false. Hence every conception is false when applied to something other than that of which it is true, e. g. the conception of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one conception of each thing, i. e. the conception of its essence, but in a sense there are many, since the thing itself and the thing itself modified in a certain way are somehow the same, e. g. Socrates and musical Socrates. The false conception is not the conception of anything, except in a qualified sense. Hence Antisthenes foolishly claimed that nothing could be

described except by its own conception, — one predicate to one subject; from which it followed that there could be no contradiction, and almost that there could be no error." "Conception" is too psychological a word for *λόγος* here; *λόγος* means a form of words or "formula", as it is rendered by the Oxford translators in book VII and elsewhere: as we shall see, Antisthenes did not distinguish between a conception and the language in which it is expressed and always thought of it in terms of the language.

C. Metaphysics 1043 b 24. *ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δὲ οἷον καττίτερος.*

In the Oxford version: "Therefore the difficulty which was raised by the school of Antisthenes and other such uneducated people has a certain appropriateness. They stated that the "what" cannot be defined (for the definition so called is a "long formula"); but of what s o r t a thing, e. g. silver, is, they thought it possible to explain, not saying what it is but that it is like tin." [1])

These passages establish:

(1) That the paradox *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* was specially associated with the name of Antisthenes.

(2) An intimate connexion between this paradox and two others, viz: (a) that only its *οἰκεῖος λόγος* may be predicated of any object, a principle that can be described as the one-to-one relation of thing and *λόγος* (sign): (b) that *ψεύδεσθαι* is impossible in some sense or another.

(3) Passage (B) seems to point to a triple distinction of formulae in respect of their truth and falsehood: (a) true as applied to the right object, (b) false as applied to the wrong object, (c) unmeaning as containing an inner contradiction.

(4) (C) shows that Antisthenes interested himself in the logic of definition, and held distinctive views on the subject.

---

[1]) The examples of tin and silver, homogeneous substances, seem to show, if we compare T h e a e t e t u s 202 A, that Antisthenes held all definition to be incomplete as ultimately employing indefinable terms.

2. Similar doctrines are alluded to in various passages in the writings of Isocrates and Plato, which, following the majority of scholars, I believe to refer to Antisthenes, though he is not mentioned by name [2]). The full justification of this view falls outside the scope of this paper, as it would involve a complete statement of my reasons for dissenting from the principles recently laid down by Professors Burnet and Taylor for the interpretation of the Platonic dialogues. I will content myself, therefore, with pointing out the close inter-correspondence of the passages with each other and with the Aristotelian authorities. Even if the reference to Antisthenes himself cannot be proved in every case, the intimate connexion of the doctrines may serve to explain the position of Antisthenes as described by Aristotle.

Isocrates, Helena (10. 1) contains the following sentence: *καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψεύδη λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν κ. τ. λ.*: here we have the three paradoxes of (B) conjoined, viz: the denial of contradiction and of falsehood, and the one-to-one relation of *λόγος* and thing. The context shows that Isocrates is alluding to a contemporary; the Helena was an early work (Blass, Attische Beredsamkeit, II. 244); hence there is every reason to suppose that the reference is to Antisthenes.

In four dialogues of Plato, Cratylus (429 A ff.), Euthydemus (283 E, 285 E), Theaetetus (201 D ff.), Sophistes (251 A B), doctrines similar to those attributed by Aristotle to Antisthenes make their appearance in close connexion with the main themes of the dialogues. In Theaetetus they are reported by Socrates as the actual views of others; so also by the Eleatic stranger in Sophistes. In the other passages they are advanced by characters in the dialogues, Euthydemus, Dionysodorus and Cratylus [3]).

---

[2]) Natorp's article on Antisthenes in Pauly-Wissowa's Real-Encyclopaedie contains a list of the Platonic passages which have been thought to refer to Antisthenes, with the names of the scholars who have written for and against the supposed references.

[3]) The question whether characters in the Platonic dialogues are "masks" for contemporaries of Plato must be determined in connexion with the literary conventions of the time. If the dialogues are largely polemical, and if we

a) Sophistes 251 A B refers to the "old men late-learned" who will not allow many names to be applied to one and the same thing: you may call good good and man man, but you must not call man good.

(1) This is the principle of "one thing, one name" with an obvious likeness to the principle of "one thing, one λόγος" of (B). A connexion between the two is found in Cratylus 433 DE, where Socrates appeals to Cratylus to allow the application to things both of names and of λόγοι which do not strictly belong to them (μὴ προσήκοντα). The ground of the connexion appears in (C) and in Theaetetus 202 B; in (C) the definition is a μακρὸς λόγος, i. e. a compound name; in Theaetetus l. c. simple things can be named by their own names, compound things by their own λόγοι, which are merely compound names (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν).

(2) There seem to be verbal reminiscences of Isocrates, Helena, certainly earlier than Sophistes: the word γέρουσι suggests the καταγεγηράκασιν of the Isocratean passage, and the ὀψιμάθεσι, the τίς ἐστιν οὕτως ὀψιμάθης as not to know that such paradoxes are no new thing.

(3) The Eleatic stranger points out in 252 C that the supporters of the paradox have to describe the separate things as separate by many words applicable to other things also, viz: εἶναι χωρὶς τῶν ἄλλων καθ' αὑτό; these words are patently quoted. A connexion is thus established with (I) the paradox οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι of Euthydemus 283 E, where the same words occur (λέγει αὐτό. . . . ἓν μὴν κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, χωρὶς τῶν ἄλλων): and (II) the theory of knowledge discussed in Theaetetus 201 E ff., which forbids the inclusion of words like this and that in the scientific proposition, on the ground that they are common to all things.

(4) The passage occurs at the very end of a historical survey of the problem of Being in Greek thought; the views of the φυσικοὶ

---

can suppose a convention not to introduce living opponents by name, the principle of the "mask" seems to follow at once. But its application to any given dialogue must depend on the form and purpose of the dialogue itself. If the work is obviously polemical, and directed against contemporary views, as Euthydemus and Cratylus seem to be, it is reasonable to suppose that prominent contemporaries are concealed under the "mask" of less important persons.

are first discussed under the question whether Being (τὸ ὄν) is one or many; then follows the metaphysical debate of a later time as to the nature of Being (οὐσία), described as the battle of the giants; and finally the logical problem of predication, which certainly came to a head comparatively late. Hence we must suppose that Plato is referring to a contemporary.

b) The well-known passage Theaetetus 201 C ff. dealing with the suggested definition of knowledge as ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου has usually been taken as referring to Antisthenes. The evidence may be thus put:

(1) The account comes at the end of a survey of the problem of knowledge treated in a fundamentally historical order. The first section, on the proposed identification of knowledge with sensation, deals with the treatment of the subject from the psycho-physical standpoint of the φυσικοί; some of the details may be late, but the attitude of thought examined is as a whole early. The second section in which knowledge is provisionally defined in terms of ὀρθὴ δόξα moves in the circle of dialectical ideas, and the modified definition as ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου discussed in the last section seems to contain a Socratic version of the distinction between ἐπιστήμη and δόξα, so that some member of a Socratic school may well be intended.

(2) The detailed account of the theory is full of verbal correspondences with the other passages of Plato and Aristotle. Thus αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη (201 E), and the exclusion of αὐτὸ, ἐκεῖνο, ἕκαστον, μόνον, τοῦτο, and ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα because "they run about and attach themselves to other things" (202 A), together with the difficulties about ἔστιν and οὐκ ἔστιν, bring the passage into close relation with Sophistes 251 A ff. The mention of the οἰκεῖος λόγος tallies with (B) and with Cratylus; the doctrine that simples can only be named and not defined, because ὀνομάτων συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν is not only in agreement with (C), but implies a special view of the relation between ὄνομα and λόγος.

(3) These cross-correspondences suggest that Plato is here examining the view of some prominent contemporary, established as Antisthenes by the Aristotelian evidence. The internal evidence of the passage seems to preclude Prof. Taylor's view that Plato is

only criticising a general tendency. The account is too detailed. It is throughout in oratio obliqua. The statement of Socrates that he is recounting a dream seems to be a device to smooth away a glaring anachronism.

c) In *Euthydemus* 283 E Euthydemus propounds the paradox that falsehood is impossible; after a short interval, occupied by puzzles out of the eristic stock in trade, Dionysodorus takes up the principle τὸ μὴ ὂν οὐδεὶς λέγει reached by Euthydemus, and advances the paradox that contradiction (ἀντιλέγειν) is impossible; based on the one-to-one relation of λόγος and πρᾶγμα. Thus we have the triple collocation already found in Aristotle and Isocrates. We have already seen a special verbal connexion between 284 A and *Sophistes* 252 C.

Both from internal evidence and from its relation to the *Sophistici Elenchi* of Aristotle the *Euthydemus* appears to be a parody of the methods of contemporary eristics; we must suppose that it collects together examples from the practice of the small fry among them and of the great; as Antisthenes was one of the great, we need not hesitate to find references to him in cases where there is good independent evidence.

d) In *Cratylus* 429 B ff. the triple division of formulae into true false and unmeaning appears, applied to names. Every name, if it is a name, has its object (ὀρθῶς κεῖται): this is the one-to-one relation of thing and name (*Sophistes* 251 A) in another form; it may be wrongly applied: and, thirdly, a compound name is unmeaning if it has no real object (429 E). But Cratylus will not say that a name can be *falsely* applied; it may be applied to a wrong object, but it cannot be false, because τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν is impossible: this is the argument of *Euthydemus* 283 E. And the reference to the οἰκεῖος λόγος doctrine underlying the various positions of Cratylus is made explicit in 432 E, where Socrates appeals to Cratylus to recognize that letters and names and formulae μὴ προσήκοντα τοῖς πράγμασιν are legitimately used.

That Cratylus stands for Antisthenes in this dialogue was first suggested by Schleiermacher. Dümmler supposed that the work as a whole was directed against Antisthenes, and made great use of it, especially of the intermediate section on etymologies, in reconstructing the general system of the Cynic leader. This view I regard

as untenable, but see strong reasons for ascribing to Antisthenes the positions defended by Cratylus in the last section of the dialogue (428 B-end). For

(1) Cratylus never makes concessions; he does not come to an agreement with Socrates after the discussion. He appears to assent to the criticisms of Socrates, but immediately puts forward a new statement which cancels the admissions previously made. His different statements all hang together as a complete scheme. The natural inference is that Plato is here examining a complete theory of the meaning of names held by some real person.

(2) This real person must be a contemporary. A note of personal appeal is struck by Socrates throughout his conversation with Cratylus, and is specially marked in the passage 432 E already referred to. The impression on the reader is that Socrates here stands for the living writer and Cratylus for a living opponent.

(3) The correspondences in the matter of Cratylus' doctrines with our other passages provides the last link in the chain, showing that the contemporary is Antisthenes.

The final result of our investigation is that all the passages cited from Plato may be used as material for the reconstruction of the logic of Antisthenes.

3. It might appear at first sight that the paradoxes of Antisthenes, with their doubts on the possibility of contradiction and falsehood, are to be connected with the Heraclitean relativism and especially with the Protagorean subjectivism so often alluded to in the Platonic dialogues as prevailing modes of thought. Many modern critics have adopted this view, treating the paradoxes as developments from the subjectivism of Protagoras, which both Plato and Aristotle regard as denying the possibility of falsehood. Thus Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems, p. 18) explains the position of Antisthenes in the words "denn eines jeden Aussage beziehe sich auf seine Vorstellung, jede Vorstellung aber sei als solche wahr und gültig für den, wer sie hat". Maier (Die Syllogistik des Aristoteles, II. 14) follows closely. Apelt (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, p. 204 ff.) holds that Antisthenes starts from the *τί ἐστιν* of Socratic inquiry, and rightly denies that the essence of a thing can be determined by anything outside it. But as concepts cannot

be strictly defined, in arguing each man starts from his own idea of an object; hence there is no contradiction, and we come round to the subjectivity of all knowledge (p. 206 n). In other words, Antisthenes finds the Socratic method a failure and falls back on the subjectivism of Protagoras.

This view I believe to be fundamentally erroneous. In fact the Cynic theory of knowledge seems to be in thoroughgoing opposition to the subjectivism of the *homo mensura* and to extreme Heracliteanism.

a) The *Theaetetus* clearly separates them. The Protagorean and Heraclitean principles are discussed in one part of the dialogue, the Cynic doctrines in another. In treating the former under the suggested definition of knowledge as sense-perception, Plato evidently regards them as touching only the outer conditions of knowledge; but the Cynic theory approaches the question more from the inside, as it attempts to analyze the judgement (δόξα). Moreover, the theory expounded in 201 E ff. obviously implies a sharp contrast between popular and scientific knowledge. The section is introduced by Socrates remarking that persuasion is not the same as scientific proof (201 A), a remark that must govern all that follows. In fact the new definition of knowledge adds to δόξα the requirements that it shall be correct and accompanied by λόγος. This surely implies an objective standard of truth far removed from the *homo mensura* as Plato represents it. The Socratic τί ἐστιν is clearly the basis. Aristotle in Metaphysics IV. 1005 b 35—1011 b 22 defends the principle of contradiction against those who have impugned its validity. These turn out to be just the Protagoreans and Heracliteans of the *Theaetetus*. Aristotle makes no reference to the characteristic doctrines of Antisthenes, and with good reason, as Antisthenes, far from attacking the principle of contradiction, interpreted it in an excessively stringent fashion.

b) The last section of the *Cratylus* is devoted to an examination of the Cynic theory of knowledge; the only allusion to Protagoras in the dialogue (385 E ff.) dissociates his attitude in the sharpest manner from that adopted by Cratylus. For Protagoras is mentioned in connexion with the thesis of Hermogenes that names are by convention, whereas the Cynic paradoxes advanced by Cratylus form part of his thesis that names are by nature.

c) Euthydemus 286 A ff. seems at first sight to bring Antisthenes and Protagoras into close relation. Diogenes (IX. 53) cites the passage as establishing the fact that Protagoras was the first to enunciate the principle that contradiction is impossible, and many modern critics follow suit. In Euthydemus l. c. Dionysodorus has just proved that one person cannot contradict another, by an argument which (B) shows to be Antisthenean. Socrates remarks that he has heard the same kind of argument before, especially from the Protagoreans; for it amounts to this, that falsehood is impossible. But on examination we find that the connexion is not really stated to be very close. It is Socrates, not Dionysodorus, who affirms the ultimate equivalence of the two *λόγοι*; i. e. Plato does not imply that the real author of the paradox of Dionysodorus asserted its connexion with the paradox of Protagoras, but rather that a critic can see its substantial sameness. The sameness is in the conclusion, not in the premisses; this seems implied in the words of Socrates 286 C *ἄλλο τι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν; τοῦτο γὰρ δύναται ὁ λόγος.* Plato is saying "This new paradox of which you are so proud is only an old and exploded one in a new form". Cf. Isocrates, Helena l. c. There is not a word in the statement of the paradox itself to support Natorp's subjectivist interpretation of it as meaning that each man's perception is true for him.

d) The position "one name, one thing" is prima facie in direct contradiction with the well-known saying of Protagoras that there are two *λόγοι* about every thing. Diog. Laërt. IX. 51 *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνερώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.* Allusions to the same saying are found in Clem. Strom. VI. 65, Seneca, Ep. 88. 43 (FVS 532), Dissoi Logoi 1 (FVS² 635), Eurip. Antiope, fr. 189. Now the words already cited from Isocrates' Helena suggest that Antisthenes' denial that one man can contradict another was based on a direct and intentional denial of this saying of Protagoras. Protagoras argues from the relativity of being and knowledge that a case may be made out for each of a pair of contradictories; Antisthenes retorts that in that case one only or neither of the disputants apprehends the real thing, so that they cannot be talking about the same thing; if they apprehended the object, they must give the same account of it; in neither case can there be contradiction in the proper sense (see

Euthydemus 286 A).[4]) Antisthenes characteristically refute subjectivism in knowledge by asserting an extreme objectivist doctrine

We must, therefore, look in another direction for the explanatio of the paradoxes. They are primarily logical, connected wit the problem of predication, which came into prominence at a late date than the homo mensura and the scepticism of the Heracli tizers.

4. Our next step must be to determine the standpoint from which Antisthenes regarded the logical proposition. In doing s we must at once dismiss from our minds the proposition as analyze by Aristotle in his account of the syllogism. Here the subject an predicate are terms, the logical correlatives of concepts. But thi abstract treatment of the proposition as concerning the mutua relations of terms is an artificial one, presupposing a stage of logica development at which formal symbols are in regular use. Moreove we must beware of any interpretation which gives a conceptual basi to the proposition. The naive understanding does not analyze th proposition in this way, and we must look for a much more primitiv conception of predication. The logical subject means what you ar talking about; what you talk about is, prima facie, not names o terms or concepts, but things. And so one primitive conception take the simplest type of proposition to be the denominative propositio (the expression of the judgement of recognition, see Theaetetu 192 D ff.), which gives a name to a real object, e. g., "this is Socrates" (Theaetetus l. c.); regarding the more complex forms as givin two or more names to the same subject.[5]) We shall see tha

---

[4]) I agree with H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, pp. 130 ff. that this saying of Protagoras expresses the working hypothesis of rhetori viz: that a good case may be made out for thesis and antithesis on an topic. Antisthenes replies that such rhetorical λόγοι may produce con viction, but cannot establish truth. In the language of the Theaetetus they belong to δόξα, whereas scientific arguments must be based o another kind of λόγος, the analytic definition, and no object may b correctly defined except in one way.

[5]) In the psychology of the Graz school, the judgements of recognizin and naming (Benennungsurteile) occupy a prominent position: see Witasek Grundlinien der Psychologie, p. 292. This psychology is more realist in it attitude than most modern systems, in this respect resembling ancient thought

all the passages which we have recognized as referring to Antisthenes imply that predication is assigning names to things.

This appears from the terminology employed. In the Aristotelian theory predication is treated from three points of view. Psychologically, the judgement is σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων (de Anima, 430 a 27): the proposition which expresses the judgement is analyzed grammatically into a subject (ὄνομα) and a predicate (ῥῆμα: see Aristotle, de Interpret. 16 a 19 ff.; and cf. Plato, Sophistes 261 E): logically, the πρότασις is a λόγος in which one term (ὅρος) is affirmed or denied of another (An. Pr. 24 a 10 ff.). In our passages the terminology is altogether different. Four terms are used, two referring to the things spoken of, πρᾶγμα and οὐσία, two, ὄνομα and λόγος, to the language expressing the thought about them. Predication means applying a name (ὄνομα) or a form of words (λόγος) to a thing (πρᾶγμα). The logical subject is on this view a real thing and ὄνομα is not subject but predicate. There are two types of proposition. The first is the simple denominative proposition "this is Socrates", as in Theaetetus 188 B. In the second type the complex "Socrates-white", i. e. the subject and predicate of the proposition as analyzed by Aristotle, is applied as a predicate to the real object (B. 1024 b 31). This complex is a λόγος [6]), treated as the same in kind with the ὄνομα, almost as a many-worded name. The term ῥῆμα is not used, because the predicative relation is regarded as existing between the λόγος as a whole and the real object. Qua real, the thing must have a determinate nature or οὐσία, and the formula which signifies this is *the* formula par excellence, or definition.

a) The most cursory examination of Aristotle's chapter on falsehood in Metaphysics V, 1024 b 17 ff. (B), shows that he is not treating the question from his own technical standpoint. He distinguishes

---

The whole section of Witasek's book suggests the treatment of thought in the waxen-tablet illustration of Theaetetus 191 C ff.

[6]) This meaning of λόγος is II (1) in Bonitz' classification, Ind. Arist. 433 b. 21. The sense of the verb λέγειν with which it is most closely connected is that of "speaking of, mentioning" a thing: you may either name (ὀνομάζειν) the thing, or mention it by a formula (λόγῳ λέγειν). If the verb occurs in passages containing the πρᾶγμα–ὄνομα–λόγος terminology, it generally has this force: see, e. g. Euthydemus 283 E.

between the falsehood of a πρᾶγμα and of a λόγος. We are surprised to find that the class of false objects contains, besides dreams and sketches, falsehoods such as "the diagonal of a square is commensurable with the side", "you are sitting". Here πρᾶγμα seems to cover the Objektiv of Meinong.[7]) For Aristotle the judgement is σύνθεσις νοημάτων; but in the passage before us such a synthesis appears only in connexion with the false πρᾶγμα, (συγκεῖσθαι, συντεθῆναι 1024 b 18), whereas in the account of false λόγοι there is no question of any synthesis at all. A true λόγος is false if applied to the wrong object; an intrinsically false λόγος has no object. We find also that there is one λόγος par excellence of each thing, which determines what a thing is, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, while there are other λόγοι which include the πάθη of the thing. Both definition and categorical proposition are regarded as verbal formulae. Then follows the statement of Antisthenes' paradox. It is clear that the writer is adopting the same general standpoint as Antisthenes himself. Observe that predication, apart from the simple denominative proposition, is treated as an extension of the process of definition.

b) In Sophistes 251 B the supporters of the so-called "identical judgement" allow man to be predicated of man, and good of good, but deny that good can be predicated of man. When we examine Plato's language we see that they are said to reject the application of more than one name to one thing (λέγομεν ἄνθρωπον πόλλ' ὅττα ἐπονομάζοντες 251 A, πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν B). In other words the "identical judgement" is not the A is A of later logic, in which subject and predicate are both concepts, but the simple denominative judgement "this is a man"; the subject is the πρᾶγμα or real object, the predicate is the ὄνομα, and its primary function is to distinguish the object from other objects.

c) The same language reappears in Theaetetus 201 E ff. The simple object can have a name (ὄνομα) applied to it; the compound object may also have a λόγος or compound name (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν 202 B).

d) The argument disproving the possibility of falsehood in Euthydemus 283 E ff., which I will fully analyze later, implies two factors in predication, the subject-thing (τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν

[7]) Meinong, Annahmen², p. 44 ff.

ὁ λόγος ᾖ) and the *λόγος* by which it is determined. In like manner the proof that one man cannot contradict another in 286 A turns on the relation of *λόγος* to *πρᾶγμα*.

e) The denial of falsehood in Cratylus 429 D appears in connexion with the application of names to things, and throughout the discussion between Socrates and Cratylus *ὄνομα* and *λόγος* seem to be treated as the same in kind (see especially 432 A).

As this terminology, with its implied point of view, is always used in the references to Antisthenes, we may suppose that it represents his usage. But we may ask whether it was peculiar to him? The answer would appear to be that the terminology is that of the early dialectic, and that Plato himself only gradually advanced from the crude conception of predication underlying it to a deeper view. Throughout the Cratylus, and not merely in the passages where Antisthenes seems to be criticised, this terminology is found. The presupposition of the use of names is the existence of *πράγματα*, the *οὐσία* of which is distinguished or signified by the names (386 E, 388 B). The statement of Socrates in 385 B C, which has so troubled the commentators, that if a *λόγος* can be false, then an *ὄνομα*, its part, can also be false, implies that *λόγος* and *ὄνομα* are the same in kind.

a) The dialectical procedure of the time, as frequently illustrated in the Platonic dialogues, makes regular use of the denominative proposition. The opening question may be stated in one of two forms, either (e. g.) *καλεῖς τι δίκαιον* or *ἔστι τι δίκαιον*. The answer to the first form is stated in what may be called the existential form of the denominative judgement: "I admit the existence of something called *δίκαιον*". (See Meno 75 E, 88 A; Euthydemus 276 A; Protagoras 332 A, 358 D; Gorgias 454 C, 464 A, 495 C.) The *ὄνομα* and *πρᾶγμα* being thus determined, the next step is to settle directly or indirectly the *λόγος* of the *οὐσία* or real nature of the thing called *δίκαιον*. A common indirect method is the inquiry whether it is the same as or different from another thing, e. g. *ὅσιον* (Gorgias 454 D). This is stereotyped in the Aristotelian *τόπος* concerning sameness and difference. Thus, to use the terminology of Aristotle, the questions which dialectic makes primary are *εἰ ἔστιν* and *τί ἐστιν*, not *ὅτι ἐστὶν* and *διότι ἐστίν* (An. Post. II. 1, 89 a 23).

b) There are frequent examples in the Topics of this earlier dialectical terminology. The word *πρᾶγμα* is regularly used for the subject of discussion, which is made the subject of discussion by being named. Definition, a most important feature of dialectic, means stating the *οὐσία* of the thing. The word *λόγος* in the Topics usually signifies, not a notion or concept, but a word-formula, substituted by the speaker for the simple name. This idea of substitution appears frequently, e. g. 101 b 37 *ἀποδίδοται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου*: 143 a 25 *ἀντ' ὀνόματος λόγῳ εἰρηκὼς ἂν εἴη τὸ ὑποκάτω γένος*. Of course the *λόγος* of definition is a particular kind of formula, one which gives the essence (101 b 37 et pass.), but the word may be used in a wider sense to denote any many-worded term; thus *ζῷον ἐπιστήμης δεκτικόν* is a *λόγος* of *ἄνθρωπος* which may be analyzed into genus and property (132 b 2). In 101 b 37, cited above, the second kind of definable things seems to be those denoted by a many-worded term. There is an interesting passage in 109 a 10 ff. where the predicate is regarded as a name of the subject: *ἔστι δὲ χαλεπώτατον τὸ ἀντιστρέφειν τὴν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος οἰκείαν ὀνομασίαν. Ἀντιστρέφειν* is not here used in the common meaning of the convertibility of subject and predicate in extension. It means that for B *ὑπάρχει τῷ* A you may legitimately substitute A *ἐστὶ* B. Aristotle states that in the case of definition and genus you may do so; if animality belongs to man, you may say that man is an animal; animal is a name belonging to man himself; but you cannot always do so in the case of white or just; a man is not white, if whiteness belongs to him only in respect of his teeth (Alex. ad loc. p. 132. 31), and a man may do just actions without being just. The important point for us is not the doctrine, but its expression: *οἰκείαν ὀνομασίαν* shows that the predicate is regarded as the name of the thing: Aristotle has, in mind, no doubt, the eristic fallacy of Accident, but whatever be his purpose, the phraseology is instructive.

5. Assuming, then, that in the early Greek logic of dialectics predication meant primarily the application of names to things, let us ask what must have been the general standpoint from which it approached logical questions. Our inquiry will be greatly helped by an examination of the logical theory of Hobbes, who, as is well known, held this view of predication.

According to Hobbes, names are marks, i. e., "sensible things taken at pleasure that by the sense of them, such thoughts may be recalled to our minds as are like those thoughts for which we took them" (Logic, I. 2. 1, p. 14 Molesworth). In respect of their use in the communication of thought, they are signs; hence the definition of a name as "a word taken at pleasure to serve as a mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what thought the speaker had, or had not before his mind" (I. 2. 4, p. 16 M.). For Hobbes nothing exists except individual bodies with their powers and sensations with their copies, ideas or thoughts, which are thus resolved into visual and other sense-images. Names are, psychically, sounds perceived or imagined; physically they are the effects of powers in the body of the speaker or thinker. Predication is giving two names to one thing: "a proposition is a speech consisting of two names copulated, by which he that speaketh signifies he conceives the latter name to be the name of the same thing whereof the former is the name." (I. 3. 2, p. 30 M.). Language has various conventional ways of signifying this connexion; sometimes it uses the explicit copula "is", sometimes the verb-inflexion, and is sometimes content with the order of the words (ibid.). Thus all propositions are ultimately denominative judgements, and the standard categorical form, S is P, is a double denominative judgement, with two names denoting or applying to the same object. From this point of view little distinction can be drawn between grammatical subject and predicate; both become predicates of the real thing, and this real thing is the logical subject. Hobbes characteristically bases the grammatico-logical distinction on a metaphysical one; in the common categorical proposition the subject-term is usually the name of a thing as a thing and the predicate term the name of the thing as having an accident, i. e., some power of action by which it works on our senses (I. 3. 3, p. 32—33 M.).

The logic of Hobbes is the syllogistic of Aristotle with its metaphysical basis reversed, and materialism, sensationalism and nominalism carrying out in various ways the principle that conceptual thought has no independent validity, or even existence. Now I do not assert that the early Greek logic started from so extreme metaphysical principles or that as a whole it had any explicit metaphysical basis at all. But observe how close Hobbes' account of predication

is to a certain commonsense attitude, that of a man A, who analyses, from the standpoint of an external observer, a conversation between two others, B and C, upon the nature of an object which all three can see. The subject of discussion is the real object, which A hears named; he then hears B and C apply other, probably different, names to the thing; these A supposes to represent different ideas "in the minds" of B and C. In other words, the attitude is substantially that of dialectical discussion. Thought and things are as widely separated as possible. For Hobbes the supposition of all thinking is the existence of a physical world which affects men by producing in them sensations and ideas, which they express by means of names. The primary attitude of Greek dialectic is analogous: the first condition for any discussion between A and B is that they agree as to the existence of a *πρᾶγμα*, which both can name. At the outset, this *πρᾶγμα* is assumed to exist in the common course of nature, a thing, a virtue, a relation, etc. It stands over against the disputants as having an independent existence, not as a concept but as a particular thing or things which may be named, thought of, dealt with in all sorts of ways, for example, eaten, if it is an apple. In the Platonic dialectical procedure the first question *ἔστι τι*; or *καλεῖς τι*; establishes the empirical basis of discussion; the empirical meaning of *πρᾶγμα* as the primary subject of discussion is illustrated by the fact that Plato sometimes uses *πρᾶγμα καλόν* for the object of empirical knowledge as opposed to *τὸ καλόν*. For Aristotle dialectic comes to mean the discussion of a topic from an indefinite standpoint, i. e. any standpoint that might be adopted by commonsense, in distinction from the scientific proof from scientific first principles, and in his own practice dialectical discussion takes the place of induction, in the case of the ethical and political sciences.

The terminology which I have pointed out shows that the early Greek logic was in a special sense a logic of terms and names, not of propositions. Here the dialectical origin is clearly displayed. The Aristotelian syllogistic scheme has in view a succession of inferences in which proposition after proposition is shown to be necessarily derived from the original assumptions: its immediate antecedents seem to be the Platonic classification, itself a development from dialectic, and geometrical methods. The dialectical question, on the other hand, "Is virtue teachable?" tends to a discussion in which virtue

stands as the common subject of the various statements and the mutual relations of the terms predicable of it are investigated. Thus the treatise in which Aristotle himself treats of the dialectical syllogism, the Topics, is mainly taken up with the Predicables, classifying terms in relation to a common subject.

I have suggested that the similarity of the Hobbesian and the Greek dialectical logic is largely due to their common standpoint of commonsense naturalism. But I would further point out that the three fundamental principles of Hobbes are merely exaggerated statements of points of view implied in commonsense everywhere, and which must have been specially important in the Greek thought, because the Platonic "theory of Ideas" was the first determined attempt to get beyond them. Materialism is the dominant note of the early science, sensationalism of the early psychology; thus in the simile of the waxen tablet in Theaetetus 191 D the idea is regarded primarily as the revival of a sensation, and Plato himself in his statement of his doctrine of reminiscence tends to the use of language more applicable to visual images than to "abstract ideas". The nominalist position that all existence is particular is after all the position of naïve commonsense, and in Greece the conception of another kind of reality, envisaged first by the Pythagoreans, took a form which could affect logical principles only in the Platonic idea. The conceptual logic of Aristotle is the offspring of the "theory of Ideas" as applied to logical questions in Sophistes.

The difficulties of Antisthenes arose from the fact that, starting from the crude view of predication as the application of names to things, he made explicit the nominalism, sensationalism, and perhaps materialism upon which the view rested.

6. Hobbes' views on definition present many features which throw light on the problem before us.

a) Relation of the definition to the proposition. Aristotle, while allowing that the proposition and the definition resemble one another in form, distinguishes them in theory, primarily for existential reasons, no doubt; for the nominal definition explains the meaning of a term, while the real definition has for its subject (e. g.) τὸ λευκῷ εἶναι (de Interpret. 16 b 26, 17 a 9; Poet. 1457 a 24 cited by Prantl, Geschichte der Logik, I. 141 n).

But for Hobbes there can be no such distinction: a definition is indeed "the explication of the meaning of a word", but on further examination it turns out to be a kind of proposition. "Propositions are distinguished into primary and not primary. Primary is that wherein the subject is explicated by a predicate of many names, as man is a body, animated, rational; for that which is comprehended in the name man, is more largely expressed in the names body, animated, rational, joined together; and it is called primary, because it is first in ratiocination; for nothing can be proved, without understanding first the name of the thing in question. Now primary propositions are nothing but definitions or parts of definitions." (I. 3. 9, p. 36—37 M.) Hobbes' theory of predication may almost be said to turn propositions into imperfect definitions, since the definition "a triangle is a three-sided figure" satisfies most adequately the condition that subject and predicate are both names of the same thing. His treatment of definitions as propositions is of course a logical consequence from his general theory of predication. Now the view of the proposition as a sort of subsidiary form of definition is really implied in the *πρᾶγμα-ὄνομα-λόγος* terminology of the Greek dialectic; there are unmistakeable traces of this view in the Topics, and in (B) the common categorical proposition, with its complex Socrates-musical appears as a subsidiary *λόγος* to the fundamental type, the definition.

b) The primary differentia of the definition. What distinguishes the definition from other kinds of propositions is, for Hobbes, mainly the fact that its predicate is compound. So, according to (C), Antisthenes denied that simple objects can be defined, because the defining term is *μακρὸς λόγος*; and Theaetetus 202 B contrasts the simple object which can only be named with the complex object of which a compound name or *λόγος* can be predicated.

c) Definition is real, not nominal. Hobbes, indeed, regards all universal knowledge as knowledge of names, because based on definitions, which are explications of the meaning of names. And yet his account of definition itself as a kind of proposition makes the defining formula a predicate of the thing defined, not of the term defined. Definition means for him the substitution of a complex name for a simple one. Now in the Greek dialectic not only

is definition always real definition, but its terminology discloses a point of view remarkably like that of Hobbes. The treatment of definition as the determination of the meaning of terms as a preliminary to deductive proof is peculiarly appropriate to mathematical method, but quite opposed to the spirit of dialectic. There definition is as much an end as a means; the question "what is justice?", "what is knowledge?" cannot concern merely the meaning of names; the dialectical formulae *εἰ ἔστι, τί ἐστίν* contemplate real definition; and real definition is obviously implied in the Platonic view, regarded by Aristotle as the chief motive of the "theory of ideas", that the subject of definition cannot be the changing thing of experience. (Metaph. 987 b 1 ff.) As for the terminology, I need only say that in all the passages cited the relation of *λόγος* to *πρᾶγμα* is conceived as identical with the relation of *ὄνομα* to *πρᾶγμα*, as in Hobbes.

d) The subject of definition is not distinguished from the empirical object. For if the definition is a proposition; if the proposition means that subject and predicate are names of the same thing; if the defining formula is merely a compound predicate, i. e. name; and if all things are particular; it follows that the formula of definition is, like any other name, the name of particular things. The statement of Aristotle, recently cited, that Plato distinguished the subject of the definition from that of the empirical proposition, gains point if we suppose that the contemporary logic implied the opposite view. Now the *πρᾶγμα-ὄνομα-λόγος* terminology to which I have so often alluded as embodying the early analysis of predication implies an attitude similar to that of Hobbes. Real things stand on one side, simple and compound names on the other, and predication is immediately establishing a relation between them. The relation of *λόγος* to *πρᾶγμα* is conceived to be the same as that between *ὄνομα* and *πρᾶγμα*. The "old man late-learned" of Sophistes 251 argues that only one name may be applied to one thing, Antisthenes in (B) that only one *λόγος* can be so applied. The theory reported in Theaetetus 201 D ff. evidently makes the subject of definition explicitly empirical; for knowledge is true judgement supplemented by *λόγος*, and this is explained as the further analysis of the empirical object into simple elements apprehended by sense.

e) Intension is resolved into extension. Hobbes virtually reduces the logical meaning of a term into its extension, the particular things of which it is the name. The name, indeed, (to use Meinong's convenient distinction, Über Annahmen[2], pp. 24 ff.) expresses (ausdrückt) an idea in the mind of the speaker, but it means (bedeutet) only the particular thing or things of which it is the name. Thus what we call the intension of the term forms part of the psychological, but not of the logical meaning of the name. For when the ideas come to be "more largely" expressed in the words of the definition, these words are regarded merely as a compound name denoting the same thing from another point of view. Otherwise expressed, if predication means distinguishing by names, then the ideas expressed by the name cannot be said to be predicated of the object; they appear as the psychical antecedents or causes of the utterance, and not as an essential part of the objective meaning. Thus Hobbes, while following the scholastic doctrine that the definition gives the essence, regards this as a group of accidents, i. e. powers in the thing to produce ideas in us, so that the definition is the names of (i. e. denotes) powers in the thing. ("Definition . . is a speech signifying what we conceive of the essence of any thing." I. 5. 7, p. 60 M. "These causes of names are the same with the causes of our conceptions, namely, some power of action, or affection of the thing conceived, which some call the manner by which any thing works upon our senses, but by most men they are called accidents." I. 3. 3, p. 32 M.) As Hobbes expresses it, the name, though the name of a thing, is not a sign of it, except in the sense "that he that hears it collects that he that pronounces it thinks of a stone" (I. 2. 5, p. 17 M.): for the hearer it is a sign of an idea in the speaker's mind, for the speaker it is a mark to recal ideas to the mind (I. 2. 1, p. 14 M.). In Hobbes, therefore, we find a peculiar realist interpretation of the meaning (as opposed to the "expression") of the name as expanded in the definition; it is attached to the thing as its powers or accidents rather than to the name itself. The usual Greek standpoint is very similar. Where we speak of the meaning of a term, they spoke of the essence of the thing. Thing and essence on the objective side correspond respectively to name and definition. Thus in Cratylus 388 B the name is *διακριτικὸν τῆς οὐσίας*; it is only in respect of its intension that a name can be said to determine what a thing is (*ᾗ ἔχει*), but

the intension only appears in the objective aspect of the essence of the thing. So in Cratylus 429 B C (an Antisthenean passage) the name Hermogenes, a significant compound containing within itself a definition, is applied to a *πρᾶγμα*, which has an *οὐσία* or *φύσις*, viz: descent from Hermes, the real nature of the things denoted by the term; thus what we should call the meaning or intension of the term is not attached to the sign but only to the thing signified. Plato dissociated the essence or conceptual meaning of the term from the empirical *πρᾶγμα* and gave it a special relation to the term.

Thus Hobbes' analysis shows clearly that if the conceptual meaning of the universal is not recognized, ideas can be related to names simply as their causes, so that no logical relation is left to the name except that of denotation, since nothing is predicated of the thing except the name. It is clear that before Plato the function of the universal concept was not adequately grasped, and as the terminology of predication was very like that of Hobbes, his doctrines help to explain some of the difficulties of Antisthenes; for if no relation is allowed to the name except that it is the name of something, the step to the doctrine of one thing, one name is a short one.

f) The objects of definition are aggregates. For Aristotle the organic unity of the concept is guaranteed by its analysis into genus and differentia, the mutual relations of which he conceives as analogous to those between matter and form. Nominalism recognizes no such organic unity. Locke regards genus and species as "sorts" and resolves complex ideas into simple ones, subjectively distinct from each other and with little objective connexion except coexistence. Hobbes holds genus and species to be merely names of names: "genus and universale are names of names, and not of things". I. 5. 5, p. 59 M. He insists that all conceptual processes can be resolved into sequences of sense-images (I. 1. 3, p. 3 M.): the constituent elements of the definition are names of particular distinct ideas which follow each other in our sense-experience. Thought is a process of computation dealing with ideas as such: "to compute is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another" (I. 1. 2, p. 3 M.). In other words it consists in adding and subtracting unitary ideas or the names which are their marks. Addition means forming compound ideas or names: for example, man is first "con-

ceived to be something that has extension, which is marked by the word *body*. *Body*, therefore, is a *simple name*, being put for that first single conception; afterwards, upon the sight of such and such motion another conception arises, for which he is called an *animated body*; and this I here call a *compounded name*, as I do also the name *animal*, which is equivalent to an *animated body*. And, in the same manner, an *animated rational body*, as also a *man*, which is equivalent to it, is a more compounded name. And by this we see how the composition of conceptions in the mind is answerable to the composition of names; for as in the mind one idea or phantasm to another, and to this a third; so to one name is added another and another successively, and of them all is made one *compounded* name." (I. 2. 14, p. 24 M.) The process of subtraction is illustrated by the loss of the elements of the idea of man as a man who has been standing near us moves further and further away (I. 1. 3, p. 5 M.). Hobbes' account is a striking commentary on the theory of knowledge reported in *Theaetetus* 201 D ff. There is the same resolution of thought into simple unrelated sense-elements, each marked by a name; the same treatment of the compound idea and its expanded name as an aggregate, exemplified in the enumeration of the parts of Hesiod's cart (207 A). From so close a resemblance we may legitimately infer similarity of premisses. So the distinctness and unrelatedness of the objects named is the basis of the denial of all judgements except the identical judgement in *Sophistes* 251.

---

[8]) Burnet, Early Greek Philosophy², p. 367.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Rezensionen.

Dr. Robert Redslob, Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789. Leipzig, Veit & Comp. 1912.

„C'est la faute à Rousseau", dieser alte Refrain aus dem bekannten Lied ist das Lieblingsmotiv aller Kritiker der französischen Revolution und der von ihr geschaffenen Ordnung. Die katholischen Denker Frankreichs und die deutschen Doktrinäre der Staatswissenschaft haben das Thema bis zum Überdruß variiert. Rousseau — das ist der Gottseibeiuns für die frommen Seelen, der Erzvater des Individualismus, des Atomismus in der modernen Gesellschaft, des Abfalls von den „gottgewollten Abhängigkeiten." Es gehört heutzutage gewissermaßen zum guten Ton, auf Rousseau zu schimpfen — wenigstens bei den französischen Intellektuellen, die sich an Taine bildeten. Taine war allerdings alles eher als traditionsgläubig und kirchenfromm, aber seine Gegnerschaft, seine erbitterte und oft so übertriebene, ungerechte Kritik der Männer und der Taten von 1789, wurzelte in seiner ganzen Methode, in seiner geistigen Veranlagung. Er war ein Psychologe. Und das sagt alles. Man könnte die Tainesche Art mit den Worten chakterisieren, die Amiel (Journal intime I) von sich sagte: „Die energische Subjektivität, die selbstvertrauend sich behauptet, die sich nicht scheut, etwas eigenartiges, abgeschlossenes zu sein, die ihrer subjektiven Täuschung weder bewußt ist, noch sich deren schämen werde, ist mir fremd"... Es ist eben die Eigenschaft des Analytikers, des Psychologen, die Handlungen geringer zu werten als die Motive, die Wirkung niedriger zu schätzen als die Ursachen. Taine verachtete die Schöpfer der Revolution von 1789, weil sie zu wenig intellektuell waren. Wie urteilt er denn über die Jakobiner? „Es sind abstrakte Menschen, die keinem Jahrhundert und keinem Land angehören, Abstraktionen, aufgesprossen unter dem metaphysischen Zauberstab..., ungemein dürftige Residuen, unendlich vereinigte Auszüge der menschlichen Natur". Man könnte eigentlich glauben — und Taine befand sich selbst in diesem Glauben — es werde hier den „Jakobinern" das Übermaß der Intellektualität, das Überwuchern des Gedanklichen über das Praktische zum Vorwurf gemacht. Bei näherem Zuschauen bietet sich uns ein anderer Aspekt. Taine und seine Jünger verurteilen die Männer des 18. Jahrhunderts nur, weil diese zu wenig intellektuell, gar so objektiv, tatkräftig waren, weil sie gar so mathematisch, geradlinig handelten, noch mehr, weil sie ihr Temperament, ihre Leidenschaften, ihren Haß und Glauben hypostasierten, kurz, daß sie — menschlich, allzu menschlich waren... Dieser Widerspruch in Taines Beurteilung der Revolution blieb übrigens durch die vehemente Form seiner Darstellung ver-

deckt. Und naive Gemüter, wie z. B. Bourget und Barrés, die Neuromantiker und „Antiintellektualisten" sprachen wortgläubig dem Meister nach. Sie, die eleganten und stilgewandten Schriftsteller, haben am meisten dazu beigetragen, die Revolution und vor allem den armen Jean Jacques bei den „Intellektuellen" zu diskreditieren. Tief ist die Sozialphilosophie eines Barrés allerdings nicht. Sie läßt sich mit dem alten Aphorismus des Erasmus definieren. „Spartam nactus est, hanc adorna." Der Mensch wird in ein Milieu hineingeboren, es stehe ihm somit nicht zu, aus eigener Kraft ein neues zu schaffen, die Fesseln des Determinismus, und sei es auch bloß des sozialen, zu brechen, oder gar sich zu isolieren...

Ich habe besonders Barrés hervorgehoben, weil er in der letzten Zeit als der beredteste Gegner Rousseaus aufgetreten ist. Seine Rede im Palais-Bourbon anläßlich der Rousseaufeier zeigte, daß in gewissen Kreisen alle Übel und Mängel der modernen Gesellschaft noch immer auf das Schuldkonto J. J. Rousseaus gesetzt werden.

Wie steht es nun in der Wirklichkeit mit der „faute à Rousseau"? Welchen Einfluß hat die Lehre des „Contrat social" auf die französische Revolution und der von ihr geschaffenen Verfassung ausgeübt? Der Verfasser des eingangs erwähnten Werkes hat sich nun der Aufgabe unterzogen, die Verfassung von 1791, die von der „Assemblée nationale" ausgearbeitet wurde, unter diesem Gesichtspunkte zu untersuchen. Auf Grund einer eingehenden Analyse der Hauptpunkte der Verfassung, vor allem aber an der Hand der Parlamentsdebatten, in denen die Anschauungen der einzelnen Abgeordneten am klarsten zum Ausdruck kamen, gelangt der Verfasser zur Ansicht, daß die Arbeit der Nationalversammlung gar nicht so einfach, so eindimensional, rein abstrakt und bloß ein Abklatsch der Theorien Rousseaus war. Wie jede andere menschliche Tat, war auch die Verfassung von 1791 ein Kompromiß, eine Resultante. Zwei Gedankenrichtungen kämpften gegeneinander — die naturrechtliche, rationale und die empirische. In Namen ausgedrückt — Rousseau und Montesquieu. „Die Nationalversammlung entlehnt ihre deduktive Denkweise vornehmlich Rousseau und gründet ihre geschichtlich-politischen Betrachtungen in der Hauptsache auf Montesquieu, — so daß wir sagen können, daß die Arbeit der Nationalversammlung den hin und her wogenden Kampf zwischen den Prinzipien von Rousseau und Montesquieu darstellt. Eigentümlich ist aber immer das Eine: daß die Nationalversammlung, wo sie entschlossen den Lehren von Montesquieu folgt, trotzdem, wenn irgend möglich, ihre Sätze mit den Lehren von Rousseau zu vereinbaren sucht, mag eine noch so große Divergenz bestehen, mag eine noch so künstliche Argumentation notwendig sein. So gewaltig ist die Herrschaft des Genfer Philosophen, so eingewurzelt die Scheu, seine Dogmen zu verleugnen. Seine Lehre vom Gemeinwillen ist wie ein goldner Faden, der sich durch das ganze Gedankengewebe hindurchzieht und sich oft mit einem festen und einfachen, oft aber mit einem unsicheren und sehr verschlungenen Knoten in das Gewebe zu verstricken sucht." (l. c. 360.)

Was hatte nun die Verfassung von 1791 Rousseau zu verdanken? Doch nicht das parlamentarische System, nicht das ganze schwere Gerüst der

zentralisierten Staatsordnung! Faßt man die Lehre Rousseaus von ihrer praktischen Seite ins Auge, so steht sie im vollen Widerspruch zur Tat der französischen Revolution. Was Rousseau eigentlich wollte, das war, den Menschen seinen Willen wiederzugeben. Die ganze deistische, überall Harmonien findende, naturgläubige Denkart Rousseaus führte ihn zu dieser Anschauung. Ebenso wie im Leibnitzschen System die Monaden trotz aller Abgesondertheit und Freiheit doch in ein bestimmtes Gefühl eingeordnet wurden, so setzte sich nach Rousseau der Mensch von selbst in die Gesellschaft ein, auch wenn er frei und autonom ist. „L'homme vraiment libre ne veut ce qu'il peut et fait ce qu'il plaît", sagte Rousseau im „Emile". Wären nun alle Menschen frei, so würde die Summe ihrer Handlungen ebenso gut und „gefällig" (ce qu'il plaît") sein, wie jede einzelne. Der metaphysische Wille sozusagen ist an sich gut, ob er nun individuell oder allgemein, ob er nun „volonté générale" ist. Diese „Gemeinwillenstheorie" war seit jeher die Achillesferse der Rousseauschen Sozialphilosophie, wie der naturrechtlichen überhaupt. Und Dr. Redslob sagt seinerseits entschieden wenig neues zur Bekämpfung der Theorie der „Volonté genérale". Er nimmt allerdings Rousseau in Schutz gegen manche Mißverständnisse, wie z. B. gegen Duguit, der gegen Rousseau den Vorwurf des zersplitternden Atomismus erhebt. Er lehnt aber wiederum die Grundtheorien Rousseaus und des rationalen Staatsrechts, also den Satz von der natürlichen Freiheit, vom Gemeinwillen und von der Volkssouveränität prinzipiell ab. Und gerade hier wäre es interessant, den Faden wieder aufzunehmen.

„Der Satz von der natürlichen Freiheit des Menschen, der die Philosophie der Aufklärung und die Verhandlungen der Nationalversammlungen durchzieht, hat an sich selber betrachtet, nur einen geringen Erkenntniswert", sagt der Verf. (l. c. 17). Und das gleiche behauptet er von den übrigen Naturrechts-Prinzipien. Es ist also die Empirie, die Historik gegen die reine deduktive Theorie.

Es ist gewiß nicht meine Aufgabe, hier das Naturrecht in Schutz zu nehmen. Historisch betrachtet läßt sich kein einziges Prinzip des Naturrechts aufrechterhalten. Wenn aber Hobbes erklärt: „Jus gentium et jus naturae idem sunt", so hat dieser Satz erkenntnistheoretisch einen gewissen Wahrheitsgehalt. Das Naturrecht ist deshalb in Mißkredit geraten, weil es für sich eine naturgesetzliche Kausalität und Notwendigkeit in Anspruch nahm. Faßt man das „jus naturae" in diesem Sinne auf, so ist es veraltete Metaphysik. Aber „jus naturae" kann auch einen andern Sinn haben, es kann als Subsumierung der Rechtsprinzipien unter eine gewisse psychologisch stringente Motivenreihe aufgefaßt werden. Die historische oder empirische Rechtslehre, besonders aber die Staatsrechtslehre, arbeitet mit dem Begriffe des „Werdens", die rationale aber mit dem des „Seins". Nun ist aber Werden nur auch bloß eine Modalität des Seins, das Nochnichtsein. Nehmen wir eben das Beispiel des Satzes der „natürlichen Freiheit". Für die empirische Betrachtung, für historische, kritische, positive oder man nenne sie, wie man will, ist die Behauptung Rousseaus: „L'homme est né libre" faktisch eine Unrichtigkeit. Frei ist nämlich bloß derjenige, der sich keiner Schranken bewußt ist, für den keine Hemmungen bestehen. Der Mensch ist aber von

der Wiege an unfrei. Aber diese Freiheit ist ein Desiderat, ein zu erstrebendes Ideal. Für den Naturrechtler besteht sie ja auch nur in der Idee. Es ist der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Aber wir wissen jetzt, daß gerade der Nominalismus einen großen methodologischen und erkenntnistheoretischen Wert hatte. Rousseau wußte ja ebenso gut, wie seine Gegner, daß der Mensch de facto nicht frei sei. Aber er meinte, daß die logischen Wahrheiten auch reellen Wert haben, daß was vernünftig sei auch existieren müsse.

Zu solchen logischen Wahrheiten gehören eben die Rousseauschen Theorien. Für den Empiriker sind sie einfach Zukunftsprojektionen, aber ihr Wert wird dadurch nicht geringer. Es gibt keinen einzigen Grundsatz des „Contrat Social", der erkenntnistheoretisch widerlegt oder methodologisch untauglich wäre. Volkssouveränität ist gewiß eine strittige Theorie. In der Wirklichkeit ist das „Volk" nicht souverän. Aber um so schlimmer für die Wirklichkeit. Sie muß deshalb einer andern weichen. Und überhaupt die Wirklichkeit. Es ist ein verschwommenes, im ewigen Fluß begriffenes, sich immer mauserndes Etwas. Die Wirklichkeit muß durch die Ideen reguliert und in eine Form gebracht werden. Und ich meine, daß gerade dies das große Verdienst der französischen Revolution war, daß sie der Idee so lange als möglich folgten, daß sie mit den lieben, bequemen Wirklichkeiten nicht paktieren wollte. Gewiß, einem Malouet, einem der gemäßigtesten Mitglieder der Nationalversammlung, dem Freund Neckers, dem Vermittler zwischen diesem und Mirabeau, konnte die Idee der Volkssouveränität usw. nicht recht in den Kram passen („L'abus de ces deux mots Souveraineté du peuple et Volonté générale, a déjà exalté tant des têtes, qu'il serait bien cruel que la constitution rendit durable un tel délire", Vgl. Redslob a. a. O. 44). Aber Malouet hat historisch Unrecht behalten. Die Verfassung von 1791 hat „diesen Wahnsinn" sanktioniert und die Welt hat dabei ganz gut abgeschnitten. Die Wahrheiten der Revolution und also auch Rousseaus sind bis heute nicht erschüttert und nicht widerlegt worden. Und zwar nicht Montesquieus, sondern eben Rousseaus. Montesquieu hat die Dinge historisch-empirisch gefaßt. Und zwar ohne Kriterien, die einen perennierenden Wert hätten. Rousseaus Ideen aber sind allgemein und logisch zwingend, weil sie eben nicht individuelle, sondern generische sind. Und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint mir die Polemik des Autors der sonst so trefflichen Untersuchung nicht ganz gerechtfertigt und in ihrer philosophischen Begründung unrichtig. Wohlgemerkt, ich stelle nicht Rousseau als einen Großen im Reiche des Denkens hin. Die Fehler des Genfer Philosophen sind zu groß, um übersehen werden zu können. Rousseaus Schwäche ist seine Philosophie, die beinahe in Pietismus verfällt (Beweis sein: „Savoyischer Vikar"), sein Optimismus und Mangel an kritischem Blick. Aber eines kann man ihm nicht abstreiten, und das ist — Logik. Der „Contrat social" ist logisch einwandsfrei konstruiert. Er hat uralte, richtige Prinzipien mit bewundernswerter Schärfe entwickelt. Nur die Form ist es, die den neueren Denker von ihm trennt. Nur die Wege zu diesen Problemen sind andere geworden. Im Grunde aber haben wir Rousseau nicht überwunden und werden ihn auch schwerlich je überwinden. ... Dr. A. Coralnik.

E. A. Bobroff, Professor der Philosophie an der Universität Warschau, Historische Einführung in die Psychologie. 170 S. In russischer Sprache. Verlag „Oros", Petersburg und Warschau, 1913.

Der Verfasser gibt in der ersten Hälfte des Buches auf Grund der Quellen eine klare, präzise und knappe aber doch genügend vollständige Darstellung der von den alten griechischen Philosophen gelehrten psychologischen Theorien, in der zweiten bespricht er die neue Psychologie, vorzüglich die des 17. Jahrhunderts, die besonders wichtig für die Entwicklung der Psychologie ist, in der fast alle die Probleme aufgestellt werden, die die heutigen Psychologen bewegen und in der die historischen Wurzeln der Streite und Uneinigkeiten in der heutigen Psychologie zu finden sind. Besprochen werden nur philosophische Seelenlehren, mystisch-religiöse Doktrinen bleiben unberücksichtigt. Der Verfasser geht von den psychologischen Anschauungen der primitiven Menschen aus und verfolgt die Jahrtausende lange angestrengte wissenschaftliche und philosophische Arbeit, die dem Dualismus des Deskartes vorausgeht. Der moderne Mensch muß von den sehr komplizierten Begriffen, in denen er zu denken gewohnt ist, absehen, um sich die Anschauungen der ältesten Menschheit in ihrer ganzen ursprünglichen Unbestimmtheit und Nebelhaftigkeit vorzustellen. Denn dem primitiven Denken fällt es sehr schwer, Seele und Leib auseinander zu halten, und nur im Keime ist in ihm der Dualismus von Leib und Seele enthalten. Diese dunkle Vorahnung des Dualismus ist nach Ansicht des Verfassers der eine der Hauptzüge der primitiven psychologischen Anschauungen. Für diese sind die hervorstechendsten Merkmale der Seele und des Lebens: 1. die Bewegungsfähigkeit, 2. das Atmen, 3. die Körperwärme. Die ersten Psychologien bis Aristoteles einschließlich sind vitalistisch, sie sind Biologie. Sie berücksichtigen entweder eine dieser physiologischen Funktionen, so Anaximenes das Atmen, Heraklit die Wärme, oder alle drei, wie Demokrit und Aristoteles. Der zweite Charakterzug der primitiven psychologischen Anschauungen ist die naive Materialisation der Seele. Der primitive Denker, der die Lostrennung der Seele vom Leibe vollzogen hat, fällt sogleich wieder in die alten Bahnen zurück und verwechselt Leib und Seele. Die rein psychischen Erscheinungen sind ihm fremd. Was er Seele nennt, ist die Gesamtheit der physiologischen Erscheinungen. Die „rein psychische" Seele haben die griechischen Philosophen, selbst Aristoteles, nicht entdeckt. Die Vorsokratiker und dann Plato bereiten das psychologische System des Aristoteles vor, der als erster die Seele zum Gegenstand der speziellen Wissenschaft der Psychologie macht. Aristoteles' Psychologie zeichnet sich durch merkwürdige Lebensfähigkeit aus, sie lebt in verschiedenen Umgestaltungen 2000 Jahre, bis die Deskartessche Reform der Philosophie die Psychologie in gänzlich andere Bahnen lenkt.

Descartes sieht das Wesen der Seele im Bewußtsein, gibt ihr die ganz neue Definition als res cogitans und trennt sie endgültig vom Körper als gänzlich raumlos und immateriell. Zwei Jahrtausende brauchte die europäische Philosophie zum Übergang von Aristoteles zu Deskartes. Aber auch

Deskartes rechnet noch mit Aristoteles. In der zweiten Meditation, wo er die Funktionen der Seele der Reihe nach durchnimmt, hält er sich an das Aristotelische Schema von τρεπτικόν, κινητικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν und νοῦς. Trotzdem ist die Verschiedenheit zwischen beiden eminent. Während bei Aristoteles der νοῦς göttlich ist und dem Menschen von der Gottheit nur leihweise auf einige Zeit gegeben wird, ist bei Deskartes die cogitatio Eigentum des Menschen und wesentliches Merkmal der individuellen menschlichen Seele. Der Idealismus, die Philosophie des Allgemeinen als Grundlage der Psychologie wird seit Deskartes durch den kritischen Individualismus ersetzt. Ferner ist cogitatio nicht nur Denken, sondern auch Bewußtsein. Während Aristoteles die Seele als eine organische Kraft in der Natur betrachtete, lehrt uns Deskartes in der eigenen individuellen Seele das lebendige, über allen Zweifel erhabene Ich zu sehen, das auf dem Wege der unmittelbaren Beobachtung erschlossen wird. Bewußtsein und individuelle Substanz sind die Grundlagen der neuen Psychologie. Dank diesen Gesichtspunkten konnte Deskartes die Einheit der Seele, die bei den Griechen verloren gegangen war, wiederherstellen. Er braucht die Teile und Schichten der Seele nicht mehr. Alle Funktionen der Seele sind Bewußtseinsakte, die das substanzielle Ich aus sich schafft und denen es dadurch die Einheit aufdrückt. Am besten können wir die Kluft zwischen Aristoteles und Deskartes darin beobachten, daß Aristoteles seine Psychologie auf der Metaphysik aufbaut, Deskartes umgekehrt die Metaphysik auf seine Psychologie gründet. Mit dem Fortschritt, den die Psychologie bei Deskartes macht, hängt eine Schwäche der Deskartesschen Psychologie eng zusammen: Leib und Seele sind bei Deskartes auseinander gerissen, und die Wechselbeziehungen zwischen ihnen werden nicht genügend erklärt. Dadurch erhält dieses Problem eine ganz neue Zuspitzung.

Locke setzt Deskartes' Arbeit fort, erhebt aber folgenden starken Einwand gegen ihn: was ist denn unser Ich für eine Substanz, wenn es Momente gibt, wie z. B. im Schlaf, wann es aufhört zu existieren? Dieses Problem löst Leibniz. Bei Deskartes hatte das Bewußtsein einen qualitativen Charakter: es ist res cogitans zum Unterschied von der res extensa. Leibniz fügt den quantitativen Charakter hinzu, indem er nachweist, daß das Bewußtsein seiner Energie nach zu verschiedenen Zeiten nicht eine und dieselbe Größe vorstellt, da es bald stärker, bald schwächer wird. Im Wachen ist es intensiver, während des Schlafs erreicht es sein minimum, ist aber nicht = 0, wie Locke gemeint hatte. Nach den Gesetzen der Logik und Mathematik kann kein Sein sich in 0 verwandeln. Auch der Tod bedeutet keinen absoluten Untergang des Bewußtseins. Also ist das Bewußtsein eine variable und unendliche Größe. Der Begriff der Seele erfährt durch Leibniz eine Umgestaltung, indem in die Seele auch die Sphäre des Unbewußten oder richtiger schwach bewußten eingeschlossen wird. Leibniz zieht die Schlüsse aus der Entdeckung Deskartes' und begründet die metaphysische Psychologie.

Kant unterwirft die metaphysische Psychologie einer unerbittlichen Kritik und weist ihre Hilfe bei der Lösung erkenntnistheoretischer Fragen von der Hand. Darum weicht er von dem von Deskartes vorgezeichneten kritischen Wege ab und errichtet ein unhaltbares Gebäude.

Locke kannte Leibniz' Entdeckung noch nicht. Die metaphysische Seite der Psychologie interessierte ihn nicht. Ihn interessierte nur, was wir beim vollen Lichte des Bewußtseins in der Seele haben, in die Tiefe, in die Sphäre des Unbewußten steigt er nicht hinab. Er will erforschen, wie sich das Bewußtsein entwickelt. Indem er dabei gegen Deskartes' angeborene Ideen polemisiert, stellt er sich auch in Gegensatz zur modernen Anschauung von der Vererbung. Bei der Aufnahme der Ideen verhält sich der Verstand passiv. Dieses Prinzip wurde entscheidend für die englische Psychologie. Die Aktivität des Verstandes beschränkt sich auf das Kombinieren der einfachen Ideen zu zusammengesetzten, wobei wir nach Locke immer eine klare Vorstellung von dem haben, was wir denken. Locke begründet die empirische Richtung der Psychologie. Dabei will er aber Psycholog ohne Philosophie sein, wie auch heute zahllose Psychologen, und ganz wie diese findet er sich nicht im empirischen Material zurecht.

Den Zyklus der großen Psychologen beschließt Hume. Er ist von Deskartes, Leibniz und Locke abhängig. Von Locke ist er abhängig in der Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Bewußtseinselemente. Auf Deskartes und Leibniz ist die Unterscheidung von Impressionen und Ideen vom Standpunkte der Intensität und Klarheit dieser Erscheinungen des Bewußtseins zurückzuführen. Die Frage nach dem Ursprung der Impressionen, ob sie, wie Locke wollte, Resultate äußerer Einwirkung oder wie Leibniz lehrte, Erzeugnisse unserer Monade sind, wagt Hume nicht zu entscheiden Die Impressionen entstehen aus unbestimmten Ursachen, sind zweifellos die primären Elemente des Bewußtseins und erzeugen aus sich die Ideen, die nichts als schwache Abdrücke der Impressionen sind. In seiner Theorie des Ich ist Hume originell, aber sie ist nicht gelungen. Seine Definition des Ich als eines Bündels von Perzeptionen und sein Vergleich des Ich mit einer Bühne zeugen davon, daß er das Ich nicht von der Gesamtheit der Elemente des gegebenen Bewußtseinsmoments unterscheidet. Er vergißt, daß es eines lebenden Ich bedarf, um das auf der Bühne vor sich Gehende zu beobachten. Diese Theorie wiederholen die Positivisten, die die reale Existenz des Ich leugnen. Das Ich ist für sie nichts als eine mechanisch verknüpfte Serie von Bewußtseinserscheinungen. Trotzdem existiert die Idee des Ich. Doch wo kommt sie her? Diesem Widerspruch entgeht man nur, wenn man ein einheitliches und identisches Selbstbewußtsein anerkennt, welches gleichmäßig in jedes Moment des Bewußtseins eingeht. Durch die Anwesenheit des Ich ist die Existenz und der Verlauf des psychischen Lebens in allen Erscheinungen des Bewußtseins bedingt. Daher ist das Ich Substanz. Das ist die metaphysische Definition des Ich. Die psychologische Definition des Ich lautet: das Ich ist ein einheitliches Element des Bewußtseins, welches notwendig mit ausnahmslos jedem andern Bewußtseinselement in Beziehung steht.

Es ist sehr zu bedauern, daß dieses Buch dem deutschen Leser nicht zugänglich ist. Besonders Studierenden könnte es von großem Nutzen sein.

P. Bokownew.

Parodi, D.: Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris 1910, Alcan. 1 vol. in-12⁰. 210 p. 2,50 Fr.

Etude historique et critique sur les principaux courants de la morale contemporaine en France, la morale biologique de Metchnikoff, la morale sociologique de Lévy-Bruhl, Durkheim et Belot, la morale des idées-forces de Fouillée. L'étude historique est fine, exacte et profonde. L'étude critique est dominée par certaines idées dont l'ensemble est exposé dans un dernier chapitre (164—200), sur lequel nous allons insister. C'est la doctrine d'un rationaliste très informé et quelque peu désabusé. La morale doit bien être rationnelle puisque l'honnête homme s'efforçant de choisir entre plusieurs fins, cherche à les juger impartialement, ce qui veut dire d'une façon impersonnelle et rationelle. Mais on sait, depuis Kant, les difficultés qui s'attachent à une morale simplement rationelle; elle reste formelle, ne fournit à la volonté aucune fin concrète; parce qu'elle est formelle, elle est inefficace; et parce qu'elle est absolue, elle n'est susceptible, ni de progrès, ni d'invention. Telles sont les difficultés et voici les réponses: il ne peut pas y avoir d'autre morale qu'une morale formelle; nous ne pouvons suivre l'auteur dans sa pénétrante critique des principes matériels, le plaisir, l'utilité, le bonheur, le bien, l'obéissance à la volonté divine. Contentons-nous de dire que pour lui ces prétendus fins ou biens indiquent des conditions générales, auxquelles doit être conçue la fin de l'action, ou bien sont identiques à la raison elle-même. Mais la raison dont il s'agit ici n'est pas une faculté capable de nous faire connaître a priori l'idéal du bien; c'est seulement la faculté organisatrice [illegible] synthétique, capable de découvrir et de mettre de la cohèrence et de la légalité dans les faits, capable de saisir la valeur universelle et par conséquent obligatoire de certains actes comme, dans la science, elle comprend l'universalité de certaines relations. Mais comment donner couleur et vie à la pâle forme rationnelle? Il ne peut être question de déduire, suivant la formule kantienne, la matière de la forme; c'est dans la vie elle-même, dans les fins que propose la vie individuelle ou sociale que la raison choisit celle qui mérite d'être universalisée; on conçoit alors que cette fin, toute raisonnable qu'elle soit, varie avec les moeurs et la civilisation; cependant l'auteur admet une certaine convergence et interpénération entre les diverses fins choisies par la raison. Mais ce choix n'est-il pas fatal à l'acte qui en est l'objet? Dans la mesure où je le fais dépendre de ce motif, qu'il est raisonnable, je l'isole de la vie, de la motivation concrète et vraiment efficace; et en effet l'auteur n'a pas une telle confiance dans la force du motif purement raisonnable, qu'il ne pense devoir l'assister de tous les motifs extra moraux qui peuvent pousser dans le même sens. Si claire que paraisse d'abord sa pensée sur ce point, il reste assez difficile de la dégager; en effet, il semble indiquer deux voies au moins pour renforcer le rôle de la raison dans la vie pratique: d'abord une sorte de transformation de la raison en instinct, transformation qui implique une certaine harmonie foncière entre le fait et la nature d'une part, l'idée et la raison de l'autre (et ceci est un postulat spiritualiste, p. 204, 205); et ensuite une sorte d'appui sur des motifs qui sont par eux-mêmes entièrement étrangers à la raison. Peut-être conviendrait-il de choisir entre ces deux voies:

affirme-t-on ou nie-t-on que la raison soit en elle-même une force? Mais si l'on accepte la seconde voie, où peut-on prendre le droit de juger les mobiles extra moraux par la force qu'ils mettent au service de la raison? Or, lorsque l'auteur (p. 198 sq.) préfère une morale laïque à une morale religieuse, les motifs de solidarité sociale et de pitié aux motifs religieux, il semble bien qu'il considère moins la force que le contenu des motifs. Cet ouvrage a du moins le mérite de ne pas cacher toutes les difficultés d'unir une raison par elle-même peu efficace à une force qui ne contient encore que peu de raison.

Emile Bréhier, Bordeaux.

Flournoy, Th.: La philosophie de William James; Saint Blaise. Foyer solidariste, 1911. 1 vol. in-12⁰. 217 p. 2,50 Fr.

Conférence faite à l'association chrétienne suisse d'étudiants, à Sainte Croix, dont certains points ont été longuement développés pour la rédaction, et à laquelle fait suite un compte rendu des Variétés de l'Expérience religieuse. C'est un exposé extrêmement vivant, sympathique et clair des tendances philosophiques de James. Tandis que l'exposé de M. Boutroux faisait ressortir la méthode philosophique du penseur américain et aboutissait a y voir un rationalisme de grand style, M. Flournoy cherche surtout à décrire la vision qu'il avait de l'univers. Nature d'artiste, remarquablement apte à saisir ce qu'il y a en chaque chose d'unique et d'irréductible, James fut encouragé dans cette tendance par son maître Agassiz dont on connaît le mépris pour les idées générales. D'autre part de son père, le révérend H. James, ami de Carlyle et d'Emerson, il hérita le sentiment profond et religieux du sérieux de la vie humaine. Il serait difficile de savoir laquelle de ces deux tendances était prédominante chez James, si son antirationalisme et son empirisme radical peuvent être considérés comme une introduction à l'apologétique religieuse qui le couronne, ou si ses croyances religieuses à un Dieu partie de l'univers et en rapport direct avec l'âme humaine ne sont pas l'aboutissement de son empirisme radical. L'horreur qu'il avait des systèmes philosophiques fermés, et aussi son dédain de la cohérence des idées, discrètement indiqué par le conférencier, expliquent l'indécision dans laquelle nous laisse à ce sujet la lecture des oeuvres de James. Au surplus, M. F., en montrant comment la pensée de James va du pragmatisme à l'empirisme radical, de l'empirisme au pluralisme, du pluralisme au tychisme et au méliorisme, et enfin du méliorisme au théisme semble indiquer que la possibilité d'une conviction religieuse raisonnable est la véritable cause finale du développement de la pensée de James. Mais à un autre point de vue la découverte des vérités religieuses apparait comme une application de la méthode empirique. Nous ne voulons pas au reste analyser cette belle analyse, et nous nous contenterons d'indiquer d'intéressants extraits de la correspondance de James qui nous sont communiqués dans les notes (p. 175, note 1; opinion de James en 1892 sur Secrétan et Renouvier; p. 179, n. 1, sur Fechner), et un parallèle intéressant avec les doctrines de Bergson (p. 181—187).

Emile Bréhier, Bordeaux.

Pierre Mandonnet: Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. 2e édit. Fribourg. 1910. 158 p. in-8⁰.

Cet opuscule est indispensable, comme introduction à l'étude du thomisme. La question d'authenticité est résolue par l'étude critique de quinze catalogues des oeuvres de Saint Thomas, dont les plus importants datent des vingt premières années du quatorzième siècle. Ils sont ramenés pour l'essentiel à trois catalogues types, indépendants les uns des autres. Le plus important est un catalogue „officiel" qui a été inséré dans le procès de canonisation du saint en 1319. Il est divisé en trois sections dont la première renferme les opuscules, la seconde les grandes publications, et la troisième les ouvrages rédigés d'après d'après les notes des lecteurs. Un tableau comparatif (p. 104 sq.) résume en quelques pages les résultats de l'étude des catalogues.

Emile Bréhier, Bordeaux.

Davy, Georges: Durkheim. 1 vol. in-12⁰ (de la collection: les Grands philosophes français et étrangers). Paris. Louis Michaud. 220 p.

Archambault, Paul: Hegel. 1 vol. de la même collection. 222 p.

Petits volumes de vulgarisation, dont chacun contient une étude sur l'auteur et sa doctrine, un choix de textes, une bibliographie sommaire et quelques gravures. L'étude de M. Davy renseignera d'une façon précise et assez complète sur la sociologie de Durkheim; l'auteur a, du système qu'il étudie, une connaissance très approfondie. Mais pourquoi M. Archambault a-t-il emprunté presque tous les textes de Hegel à la mauvaise traduction de Vera, dont l'obscurité est encore augmentée par des fautes d'impressions? Pourquoi n'a-t-il pas fait entrer dans son choix quelques pages de la si importante Phénomènologie de l'Esprit, ouvrage non encore traduit?

Emile Bréhier, Bordeaux.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bergmann, E., Die Philosophie Guyaus. Leipzig, Klinkhardt.
Caffi, E., Nietzsches Stellung zu Machiavellis Lehre. Wien, Virano.
Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übers. von Buchenau. Leipzig, Meiner.
Feigel, F., Der französische Neokritizismus und seine religiösen Folgerungen. Tübingen, Mohr.
Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn, Schöningh.
Köhler, P., Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz. Bern, Francke.
Nef, W., Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants. Berlin, Simion.
Paulsen, F., System der Ethik. 9. und 10. Aufl. Stuttgart, Cotta.
Raab, F., Die Philosophie von R. Avenarius. Leipzig, Meiner.
Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.
Rohner, A., Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas Aquino. Münster, Aschendorff.
Scharrenbroich, H., Nietzsches Stellung zum Eudamonismus. Bonn, Georgi.
Sieber, J., Carneri als Philosoph. Breslau, Marcus.
Spitzer, H., Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik. Graz, Leuschner & Lubensky.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Chatterton-Hill, G., The philosophy of Nietzsche. London, Ouseley.
Chatterji, The Hindu Realism. Allahabad, The Indian Press.
Field, G., Socrates and Plato. Oxford, Parker.
Frank, H., Modern light on immortality. Boston, Sherman.
Mackmillan, R., The crowning phase of the critical philosophy. London, Macmillan.
Merz, J., A history of european thought in the nineteenth century. Edinburgh, Blackwood.
Myers, Ph., History as past ethics. New York, Ginn.

C. Französische und belgische Literatur.

Charles, P., La métaphysique du kantisme. Paris, Rivière.
Dedieu, Montesquieu. Paris, Alcan.

Genil-Perrin, G., Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en medicine. Paris, Leclerc.

Guyau, A., La philosophie et la sociologie de Fouillée. Paris, Alcan.

Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, Alcan.

Poincaré, H., Leçons sur les hypothéses cosmogoniques. Paris, Herman.

Probst, J. H., Caractére et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, Privat.

D. Italienische und spanische Literatur.

Gemelli, A., L'origine subconsciente dei fatti mistici. Firenze.

— Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale. Firenze.

Lanna, D., La teoria della conoscenza in S. Thomas d'Aquino. Firenze.

Suali, Introduzione allo studio della filosofia indiana. Pavia, Mattei.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 149, H. 2. Müller, Gedenkblatt zu Deutingers 100. Geburtstag, 24. März 1915.

Zeitschrift für positivistische Philosophie. Bd. 1, H. 1. Kern, Zur Erkenntnislehre der Marburger Schule. Der Inhalt der vier Hauptschriften von R. Avenarius, von ihrem Verfasser selbst dargestellt.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVI, H. 2. Schmitfranz, Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides" und „Sophistes". Rolfes, Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Kopp, Die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Kant-Studien. Bd. XVIII, H. 1—2. Messer, Zum 70. Geburtstag H. Siebecks. Kuntze, Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes. Buchenau, Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie.

Imag, Bd. II, H. 2. Hitschmann, Schopenhauer. Winterstein, Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie. Ferenczi, Aus der „Psychologie" von H. Lotze.

Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. Bd. II., H. 1. Schermann, Das Studium der Philosophie in der Deutschordensstadt Mergentheim von 1754 bis 1804.

— H. 2. Herrmann, Friedrich Ast als Neuhumanist.

— H. 3. Kabitz, Die Bildungsgeschichte des jungen Leibniz. Beiheft 3. Eitle, Der Unterricht in den einstigen württembergischen Klosterschulen von 1556—1806.

The Monist. Vol. XXIII, Nr. 2. Mark Twains Philosophy. Carus, H. Poincaré on the relativity of space.

The Hibbert Journal. Vol. XI. Nr. 3. Royce, The christian doctrine of life. Carpenter, The buddhist doctrine of salvation. Galsworthy, The new spirit in the drama. Bacon, A century of change in new testament criticism.

The philosophical Review. Vol. XXII, Nr. 3. Krueger, New aims and tendencies in psychology.

Mind. 1913, Nr. 86. Mackenzie, A sketch of philosophy of order. Knox, W. James and his philosophy.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1913, Nr. 2. Rivaud, P. Tannery, historien de la science antique. Robin, Platon et la science sociale.

Revue philosophique. 1913, N. 5. Luquet, Le probléme des origines de l'art et l'art paléolitique. Barat, La psychiatrie de Kraepelin, son objet et sa méthode.

Revue de philosophie. 1913, Nr. 5—6—7. Calvet, S. Vincent de Paul. Demimuid, Les premières Dames de Charité au XVII siècle. Pacheu, Les mystiques interpretés par les mystiques.

Revue Néo-Scolastique. 1913, Nr. 78. Mandonnet, R. Bacon et la composition des trois „Opus". Ghellinck, Un catalogue des oeuvres de Hygues de Saint-Victi.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Barthel, E., Elemente der Transzendentalen Logik. Straßburg, Du Mont Schauberg.

Bühler, K., Die Gestaltwahrnehmungen. 1. Band. Stuttgart, Spemann.

Burckhard, G. E., Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia. Halle, Niemeyer.

Driesch, H., Die Logik als Aufgabe. Tübingen, Mohr.

Eisler, R., Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, Mittler.

Gabius, P., Denkökonomie und Energieprinzip. Berlin, Curtius.

Hasse, P., Das Wesen der Persönlichkeit. Meerane i. S., Herzog.

Heinemann, F., Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Gießen, Töpelmann.

Klüger, R., Die pädagogischen Ansichten des Philosophen Tschirnhaus. Leipzig, Noske.

Kohler, J., Moderne Rechtsprobleme. Leipzig, Teubner.

Kraus, O., Platons Hippias Minor. Prag, Taußig.

Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn, Schöningh.

Kultur der Gegenwart, Die. Herausgegeben von P. Hinneberg. Teil I. Abteilung V. Allgemeine Geschichte der Philosophie von Wilhelm Wundt u. a. Zweite Aufl. Leipzig, Teubner.

Lipps, Th., Psychologische Untersuchungen. Leipzig, Engelmann.

Menzer, P., Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Meyer, G., Der Weltknoten. Straßburg, Heitz.

Michelitsch, A., Thomas-Schriften I. Wien, Styria.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, G. Reimer.

Popp, W., Kritische Entwicklung des Assoziationsproblems. Leipzig, Barth.

Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen, Mohr.

Riehl, A., Philosophie der Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

Rotten, E., Goethes Urphänomen und die platonische Idee. Gießen, Töpelmann.

Siegel, C., Methodik des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik. Wien, Pichler.

Windelband, W., Die Prinzipien der Logik. Tübingen, Mohr.

B. Französische Literatur.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Tome II. Année 1913. Louvain.

Faye, E. de, Gnostiques et gnosticisme. Paris, Leroux.

Mansion, A., Introduction à la physique Aristotélicienne. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie.

C. Englische Literatur.

Castro, M., The respective standpoints of psychology and logic. Chicago, University of Chicago Press.

Heidel, W. A., On certain fragments of the Pre-Socratics. Boston.

More, P. E., The drift of romaniticism. London, Constable.

D. Schwedische Literatur.

Liljekrantz, B., Höijers identitetsfilosofi. Lund, Gleerup (Leipzig, Harrassowitz).